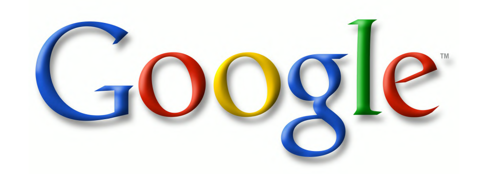
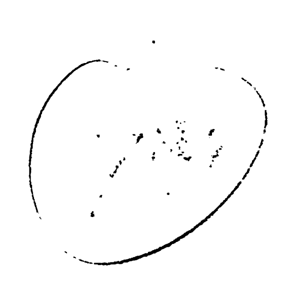






Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Zweiter Band.



Stuttgart.
Verlag von Rudolf Besser.
1857.

Druck von Blum & Vogel in Stuttgart.

Inhalt.

Die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem testimonium Spiritus Sancti, und ihre dogmatische Bedeutung.

Von Pfarrer Dr. Klaiber in Frauenzimmern, in Würtemberg.

Bei der ihr eigenthümlichen Stellung, welche die evangelische Kirche der Schrift anweist, mußte es sich von selbst ergeben, daß die Lehrentwicklung der Kirche nicht nur dem Nachweise der der Schrift gebührenden Auctorität besonderen Fleiß zuwendete, sondern auch dabei neue Bahnen einschlug und gerade hier zu Lehraufstellungen geführt wurde, an welchen der specifische Charakter des evangelischen Glaubens besonders deutlich hervortritt. Auch wird zum voraus zu erwarten seyn, daß eben, weil die Schrift um ihres Inhalts willen ihren Werth hat, sich die Auffassung des Schriftinhalts wiederspiegelt an der Auffassung des Processes, durch welchen sich die Auctorität der Schrift dem Subjecte erweist. Diese Erwartung findet sich denn auch bestätigt; wenn man die Lehre der alten Dogmatiker in ihrem wahren Sinne auffaßt, wie umgekehrt sich von den gegnerischen Instanzen leicht nachweisen läßt, wie ihnen ein materiell verschiedenes Urtheil über den Schriftinhalt zu Grund liegt. Die Lehre selbst ist bekanntlich die, daß die Göttlichkeit der heil. Schrift, worauf ihre normative Auctorität beruht, ihr zwar an sich vermöge ihres göttlichen Ursprungs (der Inspiration) zukommt, für das Subject aber sich in ihrer schlechthinigen Gewißheit nur durch das innere Zeugniß des heil. Geistes erweist, als welches allein die fides divina hervorbringt, während alle übrigen Kriterien für den göttlichen Ursprung der Schrift und die Göttlichkeit ihres Inhalts nur eine fidem humanam zu wirken im

Stande sind. Daß diese Lehre sich nur innerhalb der evangelischen Kirche beider Confessionen findet, bedarf hier keines historischen Nachweises. Finden sich ähnliche Sätze auch anderswo, wie solche von den alten Dogmatikern, z. B. Gerhard, loci ed. Cotta II, 45 oder J. A. Osiander, syst. theol. p. 277, aus gegnerischem Munde angeführt zu werden pflegen, so haben sie bei diesen nur eine untergeordnete Bedeutung, indem die Auctorität der Schrift in entscheidender Instanz auf andere Gründe basirt wird. Auch von den Socinianern und Arminianern ist bekannt, daß sie das test. Sp. S. für den Erweis der Auctorität der Schrift nicht benützen, manche von ihnen ihre Nothwendigkeit leugnen, wie z. B. Episkopius *), und sich mit einer verstandesmäßigen Nachweisung begnügen, ja theilweise die Möglichkeit einer solchen schlechthinigen Gewißheit über die Schrift verneinen. Aber auch in der evangelischen Kirche ist die vorliegende Lehre nicht gleichmäßig von Anfang hervorgetreten. Während sie in einigen reformirten Symbolen bestimmt ausgesprochen, bei Zwingli der Standpunkt wenigstens, von dem aus sich die Lehre mit Nothwendigkeit ergibt, festgestellt und von Calvin sie selbst mit klarem Bewußtseyn über ihre Bedeutung vorgetragen ist **), tritt sie in dogmatischer Bestimmtheit in der lutherischen Kirche erst bei den Lehrern des 17. Jahrhunderts auf.

In den lutherischen Symbolen findet sich der Lehrsatz nicht. In Betreff Luther's selbst bedarf es zwar keines Nachweises, daß er die subjective Erfassung des göttlichen Verheißungswortes allein dem heil. Geiste zuschreibt, so daß nach ihm dem Worte überhaupt, der Kunde von Christo 2c. erst durch den heil. Geist

*) Vgl. Quenstedt, Syst. p. 143.

**) Confess. gall. IV. Hos libros agnoscimus esse canonicos — idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus S. persuasione, quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere. Conf. belg. V. Ea omnia, — — credimus, idque non tam, quod ecclesia eos pro hujusmodi libris recipiat, et approbet, quam imprimis, quod Spiritus S. in cordibus nostris testetur, a Deo profectos esse. — Zwingli, de ver. et f. rel.: Cum constet, verbo nusquam fidem haberi, quam ubi Pater traxit, spiritus monuit, unctio docuit. — — Hanc rem solae piae mentes norunt. Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. (Vgl. Calvin, Inst. I, 7.)

geglaubt werde und geglaubt werden könne, und daran schließt sich leicht die Folgerung, daß, gleichwie der Geist das göttliche Verheißungswort **mir**, dem Gläubigen, eben im Glauben versiegelt, so er mir auch das Verheißungswort selbst als ein an sich göttliches versiegelt, weil letzteres die Voraussetzung ist, unter welcher das erstere allein möglich ist — (ein Uebergang, wie er sich geradezu bei Aegidius Hunnius [s. unten] darstellt) — und ferner daß, da dieses so als an sich göttlich versiegelte Wort eben in der Form der an die Kirche gekommenen geschichtlichen Kunde (der Scriptura S.) enthalten, sich diese göttliche Versiegelung des ersteren auf das zweite, die geschichtliche Kunde, überträgt. Allein so nahe diese Folgerung liegt, und so gewiß sich daraus ergibt, daß die späteren Dogmatiker in unserer Lehre den Sinn der lutherischen Kirche richtig interpretirt haben, so ist doch diese Folgerung in bestimmter dogmatischer Fassung weder in den lutherischen Symbolen noch von Luther selber ausgesprochen *). Auch **Melanchthon** hat in den loci nur die ersten Anfänge dieses Lehrsatzes. Er hat überhaupt noch keinen besonderen locus de Scriptura, sondern beschränkt sich (loci. ed. 1555, p. 301) in der Einleitung zu dem Abschnitte de discrimine veteris et novi testamenti auf die Worte: Nam ut sciremus, doctrinam ecclesiae solam primam et veram esse, Deus singulari beneficio scribi perpetuam historiam ab initio voluit et servavit, et huic libro scripto per Patres et Prophetas addidit testimonia editis ingentibus miraculis, ut sciremus, unde et quomodo ab initio propagata sit ecclesiae doctrina. Auch in dem Abschnitt (p. 358 sqq.) de signis monstrantibus ecclesiam, wo er von der Interpretation der Schrift redet, und die Frage untersucht, wie weit die Zeugnisse der Kirche zu hören seyen, geht er nicht weiter als zu dem Satz: qui volunt esse discipuli evangelii, nec audiunt, ut calumniose depravent, sed ut Deum agnoscant —, in his, cum

*) In den „Aufhellungen der neueren Gottes-Gelehrten" (erschienen 1807, ohne Namen des Verf.) wird zwar gesagt: Luther ist der erste, welcher sich auf das Zeugniß des heil. Geistes berief, um die Eingebung der heil. Schrift zu beweisen," indessen ohne Angabe einer Beweisstelle, und Verfasser ist nicht im Stande, aus seiner Lecture eine Lutherische Stelle zu nennen, welche den Lehrsatz in exakter Fassung enthielte.

assentiuntur verbo Dei cum timore et fide, accenditur lumen, quo juvantur, ut discernant evangelium ab humana sapientia et articulos doctrinae de Deo etc. recte accipiant. Nur in der Praefatio streift er unsere Lehre bestimmt an. Hier stellt er der methodus philosophiae gegenüber die doctrina ecclesiae, quae non ex demonstratione sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano. Während in der Philosophie die causae certitudinis sind die experientia universalis, principia et demonstrationes, (die sinnliche Erfahrung, die im Geiste an sich vorhandenen, ihm angebornen allgemeinen Principien, z. B. daß 2 mal 2 = 4 sey; und die logische Schlußfolgerung aus den beiden ersten, — welche drei zusammen in der hergebrachten scholastischen Philosophie als die Quellen der menschlichen Erkenntniß aufgestellt zu werden pflegten), so ist in der Lehre der Kirche die causa certitudinis die revelatio Dei, qui est verax, — dieses der Objectivgrund —, quae certis et illustribus testimoniis Dei confirmata est ut resuscitatione mortuorum et multis aliis miraculis, dieses der subjective Erkenntniß- und Vergewisserungsgrund. Aber, fügt Melanchthon hinzu, quia res sunt extra judicium humanae mentis positae, languidior est assensio, quae fit, quia mens movetur illis testimoniis et miraculis et *juvatur a Spiritu S. ad assentiendum*. Hier also das testimonium Spiritus S. in nuce, obwohl Melanchthon es selbst nicht weiter ausgeführt hat; es bleibt im Uebrigen bei zerstreuten Aeußerungen, daß der heil. Geist vermittelst der Schrift den Glauben wirkt. Nur das ist noch zu bemerken, daß Melanchthon das Gesagte zunächst nicht in Beziehung auf die Schrift, d. h. den Complex des geschriebenen Worts Gottes, sondern nur in Beziehung auf die »certi et immoti articuli fidei, comminationes et promissiones divinae«, also auf den Inhalt des Wortes aufstellt. Indessen ergibt sich die Anwendung auf das geschriebene Wort von selbst, sofern es eben dessen Inhalt ist, worauf sich jene certitudo bezieht, und dieser selbe Inhalt für Melanchthon nirgends anders vorhanden ist, als eben in dem geschriebenen Wort. — Im Wesentlichen bleiben bei dem gleichen, wie Melanchthon, d. h. bei den allgemeineren Aeußerungen über die efficacia Scripturae S., auch die übrigen Dogmatiker des 16. Jahrhunderts, Chem-

nitz, Heerbrand, Hafenreffer ꝛc. stehen. Chemnitz erwähnt das testimonium Sp. S. weder in den loci, noch in dem examen conc. trid. In den locis behandelt er die Lehre von der Scr. S. nicht besonders. Gelegentliche Aeußerungen (z. B. de Deo, loci ed. P. Leyrer, tom. I, 55) bleiben dabei stehen, daß Gott seinem Worte certum aliquod testimonium beigegeben habe, worunter vornehmlich die wunderbaren Offenbarungsthaten und die den Gläubigen und dem Volk Gottes widerfahrenen Thathülfen verstanden werden. Ebenso beschränken sich die den locis III, 568 angefügten theses de verbo Dei darauf, daß Gott sein Wort illustribus miraculis firmavit, und dasselbe per testes, divina auctoritate et certis testimoniis comprobatos schriftlich verfassen und der Nachwelt überliefern ließ. Im examen conc. trid. hat er seinem polemischen Zweck gemäß nicht sowohl die Tendenz darzustellen, wie das geoffenbarte Wort sich als solches dem Menschen erweist, als warum das geschriebene Wort die volle und einzige Quelle und Regel des Glaubens sey. Um der Unsicherheit der mündlichen Ueberlieferung willen hat Gott selbst es veranstaltet, daß sein Wort schriftlich verfaßt, und per Scripturas divinitus inspiratas in seiner Reinheit bewahrt bleibe. Daraus ergibt sich der usus und die auctoritas des geschriebenen Worts Gottes. Seine Auctorität hat es principaliter in der Inspiration. »Ut tota res contra omnes imposturas esset certissima, Deus quosdam certos homines ad scribendum elegit, et illos multis miraculis et divinis testimoniis ornavit, ut nullum esset dubium, divinitus esse inspirata, quae scribebant. Die älteste Kirche hat zunächst nur die Rolle eines historischen Zeugen, daß eine Schrift von den Aposteln verfaßt und approbirt sey, durch welche apostolische Abfassung und Approbation sie ihre kanonische Dignität hat. Die Tendenz der ganzen Ausführung ist, die spätere Tradition als unbefugt zur Beweisführung der Authentie nachzuweisen und dieses Recht der ältesten Kirche allein zu vindiciren. Es wird also gegen die abgeleitete Tradition die ursprüngliche geltend gemacht, und in der polemischen Beziehung mit Glück und mit Recht. Der Erweis der göttlichen Auctorität der Schrift aber beschränkt sich auf das angegebene, wobei des testimonium Spiritus S. keine Erwähnung geschieht. Dagegen tritt dasselbe zum erstenmal bei

Hutter und Aegid. Hunnius *), und in exakter dogmatischer Fassung bei Gerhard auf, von dem an das Lehrstück einen integri-

*) Hutterus hat in den loci den Satz zwar nur vorübergehend an zwei Stellen, aber doch bestimmt ausgesprochen. Quaest. I, prop. III. Die Schrift hat ihre Auctorität vermöge ihres göttlichen Ursprungs. Deinde de hac ipsa canonica auctoritate (vgl. quaest. I. prop. I) nobis constat non modo ex testimonio ecclesiae primitivae, sed ex internis illis κριτηρίοις, qualia sunt miracula, — constantia martyrum etc. — — Tamen tum demum certam et salutarem πληροφορίαν assequimur. quando idem Spiritus, quo libri illi scripti atque editi sunt, in mentibus nostris per interna illa κριτήρια de illorum auctoritate canonica testatur — quaest. II, pr. I. Deus hodieque nobiscum loquitur, licet non ἀμέσως, tamen mediate, nonquidem per ecclesiam, sed per scripturas θεοπνεύσους, et Spiritus S. hodieque testatur in nobis de divina Scr. auctoritate Hier die Sache in nuce, obwohl nur in diesen zwei gelegentlichen, nicht weiter ausgeführten Stellen. Hier erscheint zuerst die bestimmte Unterscheidung zwischen dem Grund, aus welchem der Schrift ihre Auctorität principaliter und an sich zukommt, und zwischen der Art, wie dieselbe dem Subjecte bewußt und gewiß wird. Sodann werden die Grundlagen der letzteren ihrem Werth nach abgewogen, und dem testim. Sp. S. die oberste Stelle eingeräumt. Dagegen ist der subjective Proceß, durch welchen sich das test. Sp. S. vermittelt, nicht weiter erörtert, und wäre, die Worte Hutter's ganz strikt genommen, wozu man aber bei einem noch so wenig entwickelten Lehrsatz kaum das Recht hat, noch eine Abweichung von den späteren Dogmatikern vorhanden, sofern nach Hutter das test. Sp. S. „per interna illa κριτήρια" sich vollzieht, welche, zumal die von Hutter selbst besonders genannten, nach den späteren nur eine fidem humanam gewähren. — Aegidius Hunnius, welcher in der seiner Zeit vielgelesenen Schrift de majestate et certitudine Scripturae S. das apologetische Material, welches fortan bei den alten Dogmatikern in fast gleichmäßiger Gestalt erscheint, ziemlich vollständig gesammelt hat, führt als das argumentum quintum (Opera ed. Witenb. 1607. vol. I, 10) ausdrücklich das internum testimonium Sp. S. auf: quod Deus ipse arrhabone sui Spiritus certitudinem ejus (nämlich veritatis doctrinae propheticae et apostolicae) in piorum cordibus obsignat. Et hoc argumentum omnium est ut tutissimum, ita efficacissimum, ad sanciendam fidem Scripturarum, quando illas una cum promissionibus, quas continent, ipsius Dei calculo suffragioque muniri, immo vero plus quam transcoelesti sigillo planeque divino confirmari, in suo corde sentit universa turba omnium in terra fidelium. Hujus namque soliditatem percipiunt non homines profani, sed pii duntaxat et fideles, qui gratiam Dei divinarumque promissionum certitudinem arrha Spiritus S. in re efficaciter obsignari intelligunt. Hier ist zu bemerken 1) der unmittelbare Uebergang, welcher von der subjectiven Versiegelung der Gnade Gottes durch den heil. Geist, auf die Gewißheit der göttlichen Verheißungen, und von diesen auf die Schrift, in welcher sie enthalten sind, gemacht wird, d. h. die innerliche Versiegelung des Verheißungswortes für das Subject wird unmittelbar zur Ge-

renden Theil der altkirchlichen Dogmatik bildet bis zu Hollaz und Buddeus, d. h. gerade so lange als der positive Schriftinhalt selber von der Dogmatik festgehalten wurde.

In demselben Grade aber, in welchem der positive biblische Inhalt abgeschwächt wurde, tritt auch die Lehre von dem testimonium Sp. S. zurück. Zuerst wurde es reducirt auf den sogenannten Erfahrungsbeweis — (so schon von Baumgarten, s. unten) — und endlich von dem späteren Supranaturalismus, welcher, seinem Inhalte nach selbst mehr und mehr Rationalismus werdend, sich mit der noch theilweisen Beibehaltung des äußeren Gerüstes des älteren inhaltsvolleren Supranaturalismus begnügte, zuletzt ganz aufgegeben. Das war um so natürlicher, je weniger nach diesem rationalistischen Supranaturalismus der heilige Geist überhaupt mehr zu thun hatte, sondern alles, was die Offenbarung wirkt, zunächst einfach auf den menschlichen Verstand, die Verbesserung und Berichtigung seiner Vorstellungen und dadurch, durch des Menschen eigene natürliche Kräfte, auf des Menschen „Besserung und Tugend", und vermittelst dieser auf seine „Glückseligkeit" oder „Beruhigung" geht. Ist das tiefere Glaubensleben seinem Inhalt nach aufgegeben, und an seine Stelle die durch verstandesmäßige Reflexion gewonnene*) moralische „Ausbesserung" durch des Menschen eigene Kraft getreten, so kann es auch für die Sache selbst keine andere Gewißheit geben, als eben durch verstandesmäßige Demonstration. So ist es in der That nur consequent, wenn,

wißheit über die Schrift überhaupt; 2) wie eben das testim. Sp. S. distinct und zunächst auf den Inhalt der Schrift, nicht auf die Schrift, als einen Complex von Schriften, bezogen wird; 3) wie es überhaupt als der Ausdruck der vollkommenen Entwicklung des Glaubenslebens erscheint, und durchaus keine Demonstration und Erweis für andere sein will, 4) wie es von Hunnius von dem argumentum VI. (a consolatione, welche die Schrift in allen Lagen des innerlichen und äußerlichen Lebens gewährt) und argumentum VII. (ab effectibus, quos in vita hominum gubernanda declarat, also von der moralischen Wirkung) unterschieden wird, welches beides nur in sehr abgeschwächter Gestalt die Spätern unter dem sogen. Erfahrungsbeweise zusammenfaßten und dem test. Sp. S. substituirten.

*) Vgl. wie J. Müller, das Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes und des Gnadenmittels des göttlichen Wortes, Stud. u. Krit. 56, III, 518. 19. diesen Supranaturalismus charakterisirt.



nach der viel citirten Aeußerung in seiner Dogmatik, Michaelis das „offenherzige Bekenntniß" ablegte, in seinem ganzen Leben kein solches Zeugniß des heiligen Geistes empfunden zu haben, ein offenherziges Bekenntniß, das sich freilich von selbst in ein wenig beneidenswerthes testimonium paupertatis de semet ipso umkehrt. Je rationalistischer dieser Supranaturalismus wurde, um so weniger wurde nur mehr verstanden, was die alten Dogmatiker mit unserer Lehre sagen wollten; ja man stößt auf Aeußerungen, welche fast den Verdacht rege machen, als hätte man die alte Dogmatik gar nicht mehr gekannt. Denn wie hätte man sonst Dinge vorbringen können, wie z. B. Michaelis (Dogmatik, 2. deutsche Ausg. S. 68). „Zum Beweise für andere können sie (die Wiedergebornen) es ohnehin nicht gebrauchen! Auch könnte ein anderer für eine falsche Religion eben solche Gefühle haben, und der Koran gründet wirklich seine Göttlichkeit darauf. So hätten wir Gefühle zum Beweise gegen Gefühle zum Beweise", wovon das erste den alten Dogmatikern sehr wohl bewußt war, ohne daß sie sich dadurch in ihrem Satze irre machen ließen, welcher vielmehr, wie wir sehen werden, eben hierin seine Stärke, nicht seine Schwäche hat, das zweite aber den Beweis für das völlige Nichtverstehen des Sinnes der Lehre liefert. So ist auch nicht zu verwundern, daß endlich der vollendete Rationalismus unsere Lehre einfach und kurz verwirft (Wegscheider: recte a supranaturalistis recentioribus tanquam nil probans rejicitur), nachdem z. B. der von Wegscheider selbst beifällig citirte Mosheim den unbestreitbaren Satz aufgestellt hatte: potest aliquis pios motus sentire et tamen errare.

Auch Storr, welcher für eine Periode der deutschen Theologie, zumal in seinem näheren Kreise von so großer Bedeutung war, und hier den supranaturalistischen Typus in seiner sorgfältigen Ausführung besonders zu zeigen geeignet ist, übergeht das testim. Sp. S. Er vindicirt zwar der Schrift eine *divina* Auctoritas, und will eben diese erweisen, gründet sie aber auf Momente, welche die alten Dogmatiker nur für die fides humana gelten lassen und würde also in deren Sinn auch nicht mehr als eine fidem humanam herstellen. Von dem testim. Sp. S., worunter er aber nicht im Sinne der alten Dogmatiker einen vermittelst des heilsmäßigen Gebrauchs

sich vollziehenden unmittelbaren göttlichen Akt versteht, redet er nur vorübergehend in einer Anmerkung (Doctrina, ed. II., pag. 90). „Die durch den Gebrauch der doctrina christiana, mit welcher wir eine Wirksamkeit des heil. Geistes verbunden glauben, bewirkte Ueberzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Religion" ist identisch mit der experientia des einzelnen Menschen, durch welchen das Selbstzeugniß Christi und seiner Apostel unterstützt wird, ubi de singularis hominis persuasione agitur, — hat also in seinem Sinne nur subjective, nur für dieses Subject geltende, und zwar für dieses Subject selbst nur subjective, jedenfalls nur andere Beweise, welchen die erste und entscheidende Beweiskraft inwohnt, unterstützende Bedeutung, keineswegs aber die absolute, welche nach der alten Dogmatik dem testimonium Sp. S. zukommt. Wie wenig darauf nach Storr die auctoritas doctrinae christianae sich gründet, beweist der Zusatz: Verum hoc loco conjunctionem auxilii divini cum usu doctrinae christianae nondum sumere licet, quia probare demum volumus auctoritatem doctrinae christianae, unde porro fides praecepti de Spiritus S. efficientia pendet, — wornach also zuvor und demnach auf andere Weise die göttliche Auctorität der Schrift festgestellt seyn muß, ehe nur an eine Wirksamkeit des heil. Geistes geglaubt werden kann, während nach der alten Dogmatik der heil. Geist, ohne jene Demonstration abzuwarten oder nöthig zu haben, eben vermittelst der Schrift wirkt und dadurch eine viel sicherere Gewißheit über die göttliche Auctorität herstellt, als jede Demonstration es überhaupt vermöchte. Hier dagegen wird zuerst durch den historisch-kritischen Nachweis der Authentie der apostolischen Schriften und sodann die Induction der Glaubwürdigkeit Jesu und seiner Apostel zuerst die Auctorität des Bezeugenden hergestellt vor und abgesehen von dem Inhalt des Bezeugten; auf die Auctorität des Bezeugenden, also recht eigentlich auf Treu und Glauben ist anzunehmen, was bezeugt wird, zunächst noch abgesehen davon, von welcher Art Letzteres seyn möchte; daß das Bezeugte nicht unvernünftig, nicht irreligiös seyn werde, wird zum voraus angenommen, um der Qualität des Bezeugenden willen, nicht um seiner (des bezeugten Inhalts) eigener Qualität willen. Es wird zuerst das Daß des göttlichen Inhalts ohne sein Was statuirt, und damit der

specifisch religiöse Erweis der Göttlichkeit des Inhalts aufgegeben; — denn dieses ist seiner Natur nach der innerliche Selbsterweis des bezeugten Inhalts, welcher geschieht vermöge seines Was, — und doch ist es, weil es sich nicht bloß um die Erinnerung einer geschichtlichen Thatsache, sondern um die schlechthinige Gewißheit über die als göttlich prädicirte Sache handelt, gerade nicht sowohl um das Daß, als um das Was, und um das Daß nur insofern zu thun, als ein Was real niemals ohne das Daß seyn kann. Ferner, daß die Annahme des Bezeugten beruht auf der Treue und Glauben dessen, der Treue und Glauben verdient, wird festgestellt theils durch den Nachweis der moralischen Qualification der testes, theils vermöge eines historisch-kritischen Apparats und einer verstandesmäßigen Demonstration, welche ihrer Natur nach niemals die schlechthinige Gewißheit geben können, welche zur fides divina erforderlich ist. So gewiß es nun zusammenstimmt, wie die alte Dogmatik behauptet, daß, wenn der Inhalt der Schrift von Gott ist, auch derselbe Gott durch den Inhalt in dem menschlichen Herzen, welches ihn aufnimmt, sich bezeugt, und in demselben für den Inhalt selbst Zeugniß ablegt, so gewiß ist diese verstandesmäßige und historisch-kritische Demonstration der göttlichen Auctorität der Schrift und der doctrina christiana nur unter die Kategorie der fides humana zu subsumiren, d. h. sie ist eine Demonstration, welche möglicherweise logisch und kritisch unangreifbar ist, möglicherweise, ja wie überhaupt alle menschliche Wissenschaft wahrscheinlicherweise auch angreifbar, in beiden Fällen aber theils die Hauptsache, den innerlichen Selbsterweis der Sache noch übrig läßt, theils als bloß verstandesmäßige, und sich auf dem Inhalt äußerliche Argumente, wenigstens theilweise stützende Demonstration keine schlechthinige Gewißheit schaffen kann, dabei man, um mit Luther zu reden, „frei und sicher schließen kann: „das ist die rechte, lautere Wahrheit, darauf will ich leben und sterben, und wer anders lehret, er sey, wer er wolle, der ist verflucht." Endlich gesetzt aber, es lasse sich der Erweis der divina auctoritas wirklich auf dem Wege der Storr'schen Argumentation gewinnen, wie mühselig erscheint derselbe durch die Zugabe des zum Theil ohnedieß sehr disputabeln, historisch-kritischen Ballastes, gegenüber von der frischen Freudigkeit und Siegesgewißheit, mit

welcher z. B. Calvin l. c.*); jene aus dem inneren Selbsterweise des Inhalts gewonnene Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Schrift ausspricht, und wie schlecht wäre, wenn es keinen andern Weg gäbe, zu dieser schlechthinigen Gewißheit zu gelangen, für den der historisch-kritischen Untersuchung unmächtigen ungelehrten**) Laien gesorgt, dieser in der That auf die wissenschaftliche Geschicklichkeit des auf dem Wege gelehrter Untersuchung das testimonium divinum erst herstellenden Theologen, somit recht eigentlich auf menschliche, für den Laien selbst uncontrolirbare Auctorität angewiesen, ihm somit eben darum die schlechthinige Gewißheit über die göttliche Auctorität des Wortes geradezu versagt, und damit eine freilich unbeabsichtigte, aber dennoch höchst unprotestantische Aristokratie in das Gebiet des evangelischen Glaubens eingeführt.

Die evangelische Kirche hat, um zur schlechthinigen Gewißheit über die Schrift zu gelangen, nach einem Wege zu suchen, auf welchem dieselbe für das religiöse, nicht für das wissenschaftliche Leben sich ergibt, und zwar auf eine schlechthin gewisse Weise. Dieser kann eben darum weder der der wissenschaftlichen Demonstration seyn: denn diese würde als solche weder eine Gewißheit für das religiöse Leben, noch eine schlechthin gewisse seyn, noch der der menschlichen Tradition: denn diese gibt wiederum keine schlechthinige Gewißheit und läßt für sich selbst die Sache in ihrem

*) Es ist, wenn man Calvin Ausführung liest, gerade, wie wenn er solche äußerliche Demonstration, wie die Storr'sche, vor Augen gehabt hätte. Maneat hoc fixum, quos Sp. S. intus docuit, solide acquiescere in Scriptura, et hancquidem esse *αὐτόπιστον*, *neque demonstrationi et rationibus* subjici eam fas esse. — Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus judicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam positae judicium ingeniumque nostrum subjiciamus. — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat, talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua securius constantiusque mens quiescat, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci queat. — Haec nisi certitudo adsit quolibet humano judicio et superior et validior, frustra Scripturae auctoritas vel argumentis munietur vel ecclesiae consensu stabilietur, vel ullis praesidiis confirmabitur. — Sicuti ubi semel communi sorte exemtam religiose ac pro dignitate amplexi sumus, quae ad ejus certitudinem animis nostris inserendam et infigendam non adeo valebant, tunc aptissima erunt adminicula.

**) Vergl. darüber auch Twesten, Vorlesungen der Dogmatik II. Ausg. I, 43 f.



bloßen Gegebenseyn stehen; mit letzterem wäre das religiöse Leben nicht befriedigt; denn dieses verlangt, daß das Verhältniß des bloßen Gegebenseyns sich in ein immanentes verwandelt. Mit andern Worten zu einer schlechthinigen Gewißheit über die Schrift kann es nur kommen, wenn sich ihr Inhalt auf dem Wege der eben auf der Wirksamkeit des heil. Geistes beruhenden persönlichen Selbsterfahrung als der schlechthin gewisse, als der von Gott gesetzte ausweist, und dieses ist eben der eigentliche Sinn der Lehre der alten Dogmatiker von dem testimonium Spir. S. Weit entfernt davon, daß uns diese Lehre als die Achillesferse des Protestantismus, wie Strauß (Dogmatik I, 146) meint, erscheint, dünkt sie uns vielmehr gerade seine rechte Stärke zu seyn, und die alten Dogmatiker dabei, wie überhaupt gerade in allen ihren Grundlehren, — troß ihren von uns natürlich nicht geleugneten Mängeln der formalen Darstellung — ihr tiefes Verständniß sowohl des Wesens des Protestantismus, als des Christenthums überhaupt gezeigt zu haben. Aber freilich sind dabei nicht nur die disjecta membra, sondern der Lehrsatz in der Totalität seiner Momente aufzufassen. Denn es verhält sich freilich nicht so, wie jener Jesuite die Sache lächerlich zu machen suchte, von welchem Aegidius Hunnius in seinem Bericht über das colloquium Ratisbon. 1601 erzählt, daß er die Schrift an das Ohr gehalten und gehorcht habe, was nun der heil. Geist ihm aus dem Buche heraus zurufen werde. Auch nicht so, wie es bei Strauß erscheint (l. c. 130. 131), daß auf der einen Seite die Schrift als Buch, abgesehen von ihrem Inhalt, und auf der andern Seite das Zeugniß des Geistes im Herzen wiederum abgesehen von seinem Inhalt und von dem bestimmten Proceß, in welchem es sich vollzieht, gestellt würde, sondern auf der einen Seite wird gesetzt das Buch mit seinem bestimmten Inhalt, und auf der andern Seite ein bestimmter subjectiver Proceß, durch welchen hindurch der heil. Geist dem Subject über jenen Inhalt Zeugniß gibt. Dieser Proceß aber ist das subjective Lebendigwerden jenes Inhalts, welches geschieht durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, so daß eben darin jener Inhalt sich selbst auf schlechthinige Weise bezeugt. Wenn Strauß S. 133 sagt: „diese, (die Kirche) beweist sich selbst (in katholischem Sinn) — Einer heil. Schrift dagegen sind die Gläubigen nicht

so immanent wie der Kirche; sie ist kein lebendiger Proceß, der die Subjecte in sich begriffe, sondern diese stehen ihr als einem Objecte gegenüber, mit dem sie erst vermittelt werden. Allerdings ist diese Vermittlung auch bei den Protestanten von Hause aus vorhanden; aber dieses substanzielle Verhältniß ist dem Protestantismus nicht das wahre; er muß es aufheben, um das Subject als solches unabhängig von kirchlicher Auctorität der Göttlichkeit der Schrift gewiß werden zu lassen," so fügt der Protestantismus hinzu: allerdings, aber indem eben die Gläubigen der Schrift immanent werden, oder besser, indem der Inhalt der Schrift den Gläubigen immanent wird, welches geschieht durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, werden sie der Göttlichkeit dieses Inhalts gewiß, oder erweist sich dieser Schriftinhalt durch sich selbst als göttlich-wahr. Aber immanent werden muß der Inhalt der Schrift den Gläubigen, oder, um einen Ausdruck von Martensen zu entlehnen, sie müssen zu ihm in ein Seynsverhältniß gesetzt, das Verhältniß des bloßen Gegebenseyns muß in das innerliche Seynsverhältniß übergeführt werden, um über ihn gewiß zu werden; dann werden sie aber auf eine schlechthinige Weise über ihn gewiß.

Was die alten Dogmatiker über die bloße Probabilität der sogenannten κριτήρια externa et interna sagen, ist auch gar nicht so zu verstehen, als ob sie denselben überhaupt keine Beweiskraft zuschrieben. Denn wenn sie auch einstimmig den höchsten und schlechthinigen Grad der Gewißheit über die Schrift eben auf das Zeugniß des heil. Geistes gründen, so stellen doch auch diejenigen*), welche aus

*) Ueber die Taxation der κριτ. ext. et int. sind die alten Dogmatiker nicht ganz einig. Die überwiegende Mehrzahl stimmt mit Quenstedt. Dagegen Hollaz, examen theol. ed. Teller pag. 114, bestreitet, daß die κριτήρια interna nur eine fidem humanam (d. h. nach Hollaz, notitiam infirmam, assensum debilem, cum formidine oppositi conjunctam) gewähren, und nach diesem Begriffe von fides humana mit Recht. Wenn er aber behauptet, daß dieselben eine fidem divinam gewähren, so ist gewiß die Leugnung der andern consequenter, sofern diese κριτήρια erst dann Elemente der fides divina werden können, wenn sie in den Prozeß, durch welchen das testim. Spir. S. sich vollzieht, d. h. in das reale Glaubensleben, das aus dem subjectiv lebendiggewordenen Inhalt der Schrift entsteht, aufgenommen sind. Dieses gilt z. B. von den Wunderthaten Gottes, welche Grundelemente der geschichtlichen Offenbarung bilden, wie die Wunderthaten Christi, seine Auferstehung, oder die sanctitas

den κριτήρια ext. et interna nur eine fides humana entstehen lassen, diese fides humana gar nicht als eine an sich ungewisse dar.

---

praeceptorum und anderes. Das Schwanken der Dogmatiker in diesem Punkte hängt zusammen mit dem Mangel an gehöriger Unterscheidung unter den criteria interna, welche promiscue aufgeführt werden, ohne Rücksichtnahme auf die verschiedene Bedeutung und Stellung, welche ihnen innerhalb des Schriftinhalts zukommt. Uebrigens ist dieser Dissens von untergeordneter Bedeutung, indem auch Hollaz sagt: Dantur gradus certitudinis, siquidem alia est absoluta et summa, alia media, alia ima. Summam assensus certitudinem Scripturae S. conciliat internum Spiritus S. testimonium. — Beachtung verdient noch Buddeus, institut. §. XIII. „Quaedam fidem divinam producunt (d. h. simpliciter certam, et omnem oppositi formidinem excludentem) quaedam humanam quidem sed, si recte capiuntur, *adeo certam, ut demonstrationi fere aequipolleant*. Er unterscheidet sodann Grade der verisimilitudo und vindicirt der *humana fides* der Schrift eine solche Gewißheit, welche der *demonstratio evidentissima* zukommt. Ein besonderes Gewicht legt er dabei auf die affectiones doctrinae in Scr. S. exhibitae, quae divinam ejus originem arguunt. Diese sind ihm die veritas (sowohl der facta, welche sich auf dem Weg der historischen Untersuchung erweist, als der dogmata, welche theils auf die agenda gehen, — diese stimmen mit der recta ratio, nämlich mit derjenigen Vernunft, quae evidentissimis principiis, ex humanae naturae consideratione fluentibus nititur —, theils auf die credenda; letztere sind theils aus dem Licht der Natur erkennbar, theils als mysteria zwar nicht contra, aber supra rationis captum, daher letztere keine Einsprache dagegen erheben kann) —, sanctitas (denn alles in der Schrift Gelehrte zielt darauf, ut Deo serviamus in sanctitate et justitia) und ihre sufficientia (quod S. S. omnia, quae creditu et factu ad salutem sint necessaria, plenissime exhibet, — cumque bonitati et sapientiae divinae sit conveniens, ut ejusmodi medium ad salutem perveniendi, ea quidem ratione, ut finis commode obtineri possit, extet, S. S. autem illud ita, ut par est, omnibus exhibeat, hanc a Deo esse profectam, non sine ratione inde colligimus). Dazu kommen dann noch die κριτήρια externa, die miracula etc. Aber obwohl diese Argumenta ejusmodi probationem gewähren, quae a demonstratione prope absit, longe tamen certior est fides divina, quae ex interno Sp. S. testimonio, in legitimo verbi divini usu sese exserente, nititur. — Man sieht, Buddeus hat sich das Material der criteria ext. et int. mit bestimmterem Bewußtseyn zum wissenschaftlichen Beweis gestaltet, welcher eine solche Gewißheit gibt, als dem wissenschaftlichen Beweise überhaupt inwohnt; aber der letzte und höchste Weg zur schlechthinigen Gewißheit ist nicht der wissenschaftliche, sondern der der religiösen Selbsterfahrung, welche gewirkt wird durch Gottes Geist, — und eben diese bestimmtere Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen Beweis und dem Selbstbeweis des Schriftinhalts durch die subjective Selbsterfahrung scheint uns ein von Buddeus gemachter Fortschritt zu seyn.

Vgl. Quenstedt »faciunt Scripturae S. *θεοπνευστίαν* probabilem, et pariunt certitudinem, non conjecturalem tantum, sed moralem, *ita ut eam in dubium vocare dementis sit.* Aber freilich eine solche Gewißheit, daß die conscientiae darauf acquiescere possint, gibt nach den Dogmatikern überhaupt keine Demonstration, sondern nur allein das durch Gottes Geist gewirkte Glaubensleben. Darum haben die *κριτήρια*, in welchen sich das eigenthümliche Wesen der Sache darstellt, für den noch nicht Gläubigen, der aber docilis und sanabilis ist, den großen Werth als media inductiva et motiva, sich auf das in der Schrift Proponirte einzulassen; sie sind vorlaufende und einleitende Momente, die Schrift recht zu gebrauchen, dadurch zum Glauben, d. h. zum subjectiven Erleben und Erfahren des in der Schrift Proponirten geführt zu werden, und durch die Erfahrung der dem Schriftinhalt immanenten efficacia die schlechthinige Gewißheit über denselben selbst zu erhalten.

Denn man übersehe nicht, auf was das testimonium Spiritus S. nach den Sätzen der Dogmatiker selbst geht. Es geht nämlich auf den Inhalt und zwar den heilsmäßigen Inhalt der Schrift, nicht auf die Schrift als Schrift, d. h. als Complex von gewissen, bestimmten Zeitaltern, Verfassern rc. angehörigen Schriften. Es ist zwar, wie wir natürlich nicht bestreiten, die von den alten Dogmatikern einerseits gesetzte Unterscheidung von verbum divinum und scriptura sacra von ihnen nicht festgehalten, sondern wird von ihnen trotz der einerseits gesetzten Unterscheidung beides wiederum in unmittelbare Identität gesetzt; aber ihre Ausführung über das testim. Sp. S. bezieht dieses durchaus auf den heilsmäßigen Inhalt der Schrift: Z. B. Gerhard: Quomodo fideles de eo dubitarent, cujus efficaciam in cordibus persentiscunt? Spiritus S. in ipsorum cordibus testatur, quod Spiritus sit veritas, i. e. quod *doctrina a Sp. S. profecta* sit immota veritas. Baier: divinam fidem doctrina ipsa Scripturae S. omni tempore gignit, quatenus per se immediate quidem sed virtute divina, quam sibi conjunctam habet, adeoque concurrente et virtutem hanc exercente Deo intellectum hominis illuminat etc. Buddeus: Sp. S. intellectum lumine divino perfundit, ut de *veritate rerum, quae in Scr. S. proponuntur,*

intime convincatur etc. Hollaz: Principalis et ultima ratio ad divina fide credendum, quod hoc verbum scriptum et *id, quod ex bibliis legimus*, audimus, credimus, sit verum ac divinum, est sola auctoritas Dei, tum externe revelantis, tum interne obsignantis etc. *)

Das Gleiche ergibt sich theils aus der Bestimmung des mediums, vermittelst dessen der Geist wirkt und zeugt, theils aus der Beschreibung des subjectiven Processes, durch welchen das Zeugniß des Geistes sich vollzieht. Das medium ist die Schrift selbst, an welche der Geist so sehr gebunden ist, daß die Bezeugung des Geistes für die Schrift ab utroque simul, a neutro autem seorsim ausgeht; die vis intrinseca verbi divini und Spiritus S. in eo loquentis testimonium sind unzertrennbare Correlate. Nun liegt aber die vis effectiva der Schrift offenbar in ihrem Inhalt; daher auch Quenstedt geradezu sagt zu 1 Joh. 5, 6.: Testatur Spiritus S. quod doctrina Spiritus S. sit veritas, quando interius *per doctrinam a se patefactam et in Scripturis* comprehensam in hominum cordibus operatur, wie auch in der Beschreibung des subjectiven Processes statt verbum divinum — divinum legis et evangelii verbum gesetzt, also der Inhalt geradezu genannt wird (Hollaz 110, 4.).

Dieser Proceß selbst ist der des heilsmäßigen Gebrauchs

*) Hieher gehört auch der bekannte Satz, daß, ob eine Schrift kanonisch sey, d. h. Regel des Glaubens und Lebens, was sie eben der Natur der Sache nach vermöge ihres Inhalts ist, weder durch das Zeugniß der Kirche, noch durch die Autorschaft eines Apostels entschieden werde, sondern durch das Zeugniß des Geistes. Das eine ist eine Sache, welche die fides salvifica, das andere dagegen, welche nur die notitia historica angeht. (Vergl. die bekannte Stelle von Quenstedt S. 135. 136.) Daher auch gesagt wird, daß das testim. Sp. S. nicht an die Sprache, in welcher ein Buch verfaßt ist, gebunden sey. Baier: Interna vis illuminatrix scripturae est conjuncta *sensui in quavis lingua*. — Uebrigens haben bekanntlich die alten Dogmatiker von diesem Kanon keine Anwendung auf den Erweis der Kanonicität der einzelnen Schriften gemacht, sondern gründen diese auf die historischen Zeugnisse über ihre Verfasserschaft ꝛc. und dieses ist eine offenbare Lücke. (Vergl. darüber auch H. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche §. 14, 9.) Endlich sind aber die Aeußerungen der Dogmatiker über diese Frage nicht dahin zu verstehen, als ob die Verfasserschaft der Schriften, über welche der h. Geist Zeugniß ablegt, für letzteres überhaupt und durchaus gleichgültig wäre, worüber unten weiteres.

der Schrift, indem die Schrift, d. h. der Schriftinhalt das Glaubensleben in dem Menschen erweckt, nährt und zu seiner πληροφορία führt, und so in seinem Produkte sich selbst als einen göttlich gegebenen ausweist, wie dieses am präcisesten bei Hollaz sich ausgedrückt findet: l. c. 116. Das test. Sp. S. ist ein actus supernaturalis Spiritus S., per verbum attente lectum vel auditu perceptum, virtute divina sua Scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis, ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex externis motibus spiritualibus vere sentiat verbum sibi propositum a Deo esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat. — Ibidem 118.: quotiescunque attente legitur vel auscultatur divinum legis et evangelii verbum, hujus vim verticordiam homo docilis vere sentit et Deum secum loqui colligit ex internis cordis actibus et motibus supernaturalibus. Sunt illi actus ex parte intellectus oborta lux cognitionis supernaturalis et inspirata cogitatio sancta; ex parte voluntatis spirituales motus sunt: dolor de peccatis, desiderium discendi et proficiendi, pia affectio erga Deum revelantem, suavis inclinatio ad imperandum intellectui, jam luce aliqua spirituali collustrato, immotum assensum credendorum, gaudium spirituale. Oder Gerhard: ad hoc testimonium pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei virtus consolandi ac roborandi animum adversus omnis generis adversitates, tentationes etc., quam in lectione et meditatione Scripturae pii quotidiane experiuntur. Das testim. Sp. S. ist also nicht ein isolirtes, unvermitteltes und darum qualitätloses Gefühl, sondern es vollzieht sich durch den ganzen Proceß des Glaubenslebens in seiner realen Activität.

In diesem Glaubensleben selbst stellt es sich dar als eine einfache in sich beschlossene Gewißheit, welche nicht auf einem logisch demonstrativen Schluß beruht, sondern das Glaubensleben selbst als ihm immanent begleitet, mit dessen Wachsthum wächst, mit dessen Vollendung sich vollendet, und an welchem sich eben das Glaubensleben selbst in die einfache Identität mit sich selber zusammennimmt. Und zwar ist diese Gewißheit eine zweifache, einmal eine Gewißheit des Glaubenslebens über sich selbst

als des von Gott gewirkten, schlechthin wahren Seyns und Lebens, und sodann eine **Gewißheit über seine Quelle**, d. h. über den Schriftinhalt als göttlich gesetzten. Diese doppelte Gewißheit ist die eine mit der andern gesetzt, ebenso wie Wirkung und Ursache mit einander gesetzt sind, und insofern kann sie syllogistisch — obwohl sie an sich nicht ein Syllogismus ist und nicht auf einem Syllogismus beruht — auch als ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache dargestellt werden, wie es manchmal z. B. hie und da bei Hollaz geschieht, obwohl dieses nicht der eigentliche Sinn des Lehrsatzes ist. Vergleiche **Baumgarten**, Dogmatik III, S. 779 (Iidem motus efficacissimi excitantur, quos Scriptura excitatos vult et quidem cum conscientia originis, ita ut homo conscius sit, per et propter hoc vel illud verbum se ita moveri) und die von Jo. Ad. Osiander l. c. 278 angeführten Worte eines ungenannten lutherischen Theologen (es ist **Kromayer**, theol. pos. p. 20, gemeint): testimonium ille Spiritui nostro ita dat, ut ab eo dari et divinum illud esse, protinus sciamus. Ut enim dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere, actu ipso experimur, ita dum Spiritus S. Veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tam eum operari et testificari similiter actu ipso experimur. Et veluti credens non cogitat de rationibus, ex quibus ipsi constet, quod credat, sed sensum fidei ipse percipit, sic et quidem quoad internam Spiritus S. operationem et testificationem non opus habet nova ratione, unde constet ipsi, quod illa operatio et testificatio sit divina, siquidem ex actu ipso, cordisque sui motu praeternaturali Divinitatis sensum confestim percipit. In diesen Worten ist zugleich ausgesprochen, daß und warum dieser Selbsterweis des Schriftinhalts im realen Glaubensleben, dieser assensus immotus, qui verbo Divino praebetur etc., nicht ein Produkt des menschlichen Ichs, sondern ein **reales Zeugniß des göttlichen Geistes** ist. Denn das Glaubensleben selbst ist durch die Wirksamkeit des h. Geistes hervorgebracht und weiß sich selbst nur als solches als ein reales. Somit ist dieser assensus immotus, als welcher er subjectiv erscheint, objectiv ein testimonium Spiritus S., und zwar sofern das Glaubensleben von dem h. Geist eben nur vermittelst des Schriftinhalts hervorgebracht wird,

auch ein testimonium für diesen Schriftinhalt. Gleichwie der h. Geist in dem von ihm gewirkten Glaubensleben sich selbst als in seinem Produkt, und damit dieses als sich gleichartig erkennt, erkennt er sich selbst wieder in dem Instrument, durch welches er das Glaubensleben hervorgebracht, und eben damit dasselbe als sich gleichartig. — Von selber ergibt sich aus dem Entwickelten, daß Subject dieses testimonium Sp. S. nur die fideles, die regeniti seyn können (z. B. J. A. Osiander l. c. 281. Spiritus non ubique testatur, in omnibus et singulis, in quibus nec est, nec operatur, quales irregeniti, nec etiam in illis, qui adhuc sunt in via conversionis, circa quos occupatur extrinsecе tantum illuminatione objectiva praesupposita, incapacitatem tollendo etc., sed tantum in conversis, in quibus jam est tanquam in domicilio suo, quos jam gratiose inhabitat etc.); es kommt allen Gläubigen zu (Osiander, quotquot fideles, eo gaudent), denn es ist dem Glaubensleben nicht zufällig, sondern mit seinem Wesen, also mit seiner realen Activität von selbst gegeben, und hat seine Grade, je nach dem Fortschritt und der Höhe, welche das Glaubensleben selber erreicht; es kommt zu seiner πληροφορία, wenn das Glaubensleben selber seine πληροφορία erreicht hat, und ist ja nur die eine Seite desselben. (Osiander: complectitur certos hic actus quosdam gradus — die illuminatio — inscriptio legis (d. h. verbi, maxime evangelii) in corde — Divinitatis, qua gaudet scriptura, confirmatio et obsignatio.) Wie dieses testimonium Sp. S. dem Glaubensleben wesentlich inhärirt, und es eben darum nicht der Spiritus privatus ist, der sich darin ausspricht, sondern ipsum publicum et solenne divinitatis testimonium, so folgt weiter aus dem Gesagten, daß es kein Argument ist, welches für den Ungläubigen gelten kann, sondern nur für den Gläubigen. Denn es ist keine Demonstration und will keine seyn, wie auch der Glaube nicht auf dem Wege der Demonstration entsteht. Eben darum kann die Gewißheit, welche der Gläubige vermöge seines Glaubenslebens über die Quelle, daraus er es geschöpft hat, besitzt, kein demonstratives Argument seyn, um dem Ungläubigen die Göttlichkeit des Schriftinhalts anzudemonstriren, wohl aber ein Motiv, sich auf den gleichen Weg zu begeben, auf welchem dem Gläubigen jene Gewißheit geworden ist. Jene

Untauglichkeit zu einem demonstrativen Argument benimmt aber dem testimonium Sp. S. an seiner Gewißheit für den Gläubigen selbst nichts; denn er weiß, daß der Ungläubige auf denselben Weg, auf welchem er, der Gläubige, dazu gekommen ist, auch kommen kann, und wirklich kommen wird, wenn er will, d. h. auf dem Wege des heilsmäßigen Gebrauchs der Schrift, indem er dem heilsmäßigen Inhalt derselben sein Herz öffnet ꝛc. (Osiander l. c. 1.: Quidni testimonium illud internum sufficeret in ordine ad nos, de auctoritate divina illorum librorum certiorandos, quum nihil magis se habeat in ordine ad nos? si scilicet de credentibus sit sermo, illud testimonium habentibus, non autem ad alios, quo quidem respectu concedimus non sufficere. Et annon sufficit, quod certos reddat eos, qui Spiritus illius testimonio donati? quia alii etiam gaudere possunt, si sc. parem adhibeant cum ceteris diligentiam, legant, meditentur verbum, ex cujus lectione Spiritus ille subintrat.) —

Ist in dem Bisherigen die Lehre der alten Dogmatiker richtig entwickelt, so ist leicht ersichtlich, daß der von den Dogmatikern des 18. Jahrhunderts an ihre Stelle gesetzte sogen. Erfahrungsbeweis die Sache theils nur in sehr abgeschwächter Gestalt, theils etwas wesentlich anderes enthält. So schon bei Baumgarten, welcher zwar in einer Beilage zu seiner Dogmatik (III, 779, 80.) die orthodoxe Lehre vom test. Sp. S. entwickelt, dagegen in der Dogmatik selbst (S. 120 ff.) für die Göttlichkeit der Offenbarung in der Schrift den sogen. Erfahrungsbeweis vorbringt. „Durch Erfahrung wird eine Erkenntniß verstanden, dazu wir durch die Aufmerksamkeit auf unsere eigenen Empfindungen gelangen.“ Es ist aber eine zweifache Erfahrung, welche hergehört: 1) die Erfahrung von der Wahrheit und Richtigkeit des Hauptinhalts der h. Schrift, sonderlich der neuen und geoffenbarten Wahrheiten der Heilsordnung; dahin gehört a) das Gewahrwerden der Uebereinstimmung der biblischen Vorstellungen, Aussprüche, Beschreibungen ꝛc. mit unseren eigenen Empfindungen von eben diesen Sachen, wenn man sich in gewissen Umständen und Ver-

hältnissen auf's Genaueste ebenso befindet, als es die h. Schrift anzeigt; hieher z. B. die Vorstellungen von dem natürlichen Verderben des menschlichen Herzens, der Sinnesänderung und deren Folgen; b) das Gewahrwerden der Richtigkeit und Hinlänglichkeit der in der h. Schrift enthaltenen Vorschläge und Forderungen der Heilsordnung, wenn wir die Erreichung sonst unmöglich gewesener Endzwecke durch die in der Schrift verordneten Mittel bemerken, z. B. den Erfolg einer wahren Sinnesänderung und einer Ueberwältigung der Laster und Sünden durch die Anweisungen der Schrift, die Erfahrung der Erhörung des Gebets rc. „So wie man nach den Regeln der Erfahrung durch alle Experimente oder durch einen richtigen und wiederholten Gebrauch gewisser Mittel und eines gewissen Verhaltens dabei die Richtigkeit gewisser Vorschriften beweiset, ebenso kann durch Versuche und angestellten regelmäßigen Gebrauch der Heilsordnung die Richtigkeit derselben dargethan werden." (Demnach würde sich der Christ gegenüber der Lehre der Schrift in der Stelle eines experimentirenden Naturforschers befinden, der durch angestellte Versuche etwas noch Unbekanntes zu entdecken, oder etwas in thesi noch Ungewisses zur Gewißheit zu erheben sucht, was ungefähr das directe Gegentheil von dem ist, was das test. Sp. S. besagt). 2) Die Erfahrung von der übernatürlichen Wirkung der Wahrheiten, Vorstellungen und Aussprüche der h. Schrift, daraus die göttliche und übernatürliche Kraft derselben erkannt und eingesehen wird. — Mit einem Worte, der sogen. Erfahrungsbeweis ist nicht eine göttliche Gewißheit, welche das reale aus der h. Schrift geschöpfte Glaubensleben von selbst begleitet, sondern ein logisch demonstrativer Syllogismus. Das Gleiche findet Statt bei allen denjenigen Dogmatikern, welche das „Schwärmerische" der Lehre vom test. Sp. S. dadurch zu corrigiren suchen, daß sie ihr den Erfahrungsbeweis substituiren, nur daß sie in dem, was sie als „Erfahrung" von dem Inhalt der Schrift aufführen, von einander abweichen, je nachdem sie denselben mehr oder weniger positiv evangelisch, supranaturalistisch oder rationalistisch auffassen. So dringt Semler auf den „einzigen Beweis, der einem aufrichtigen Leser ein ganz Genüge thut," nämlich „die innere Ueberzeugung durch Wahrheiten, welche in der h. Schrift angetroffen werden." „Dies habe

ich auch vorzüglich anempfohlen als den gewissern und leichtern Beweis." „Man muß das test. Sp. S. in den christlichen Vortheilen und Vollkommenheiten des Menschen (d. h. in Semler's Sinn in der moralischen Ausbesserung) suchen." „Jeder Mensch, der diese Lehren brauchen will, merket es, daß er dadurch weise wird zu seiner wahren Wohlfarth." Da aber sowohl diese moralische „Ausbesserung", als die dadurch hervorgebrachte „Beruhigung", welche gleichfalls zu dieser Erfahrung gerechnet wird, ebenso wie der logisch demonstrative Schluß überhaupt sehr relative Dinge sind, so kann auch die daraus resultirende Gewißheit nur eine sehr relative, d. h. eben zuletzt nur Wahrscheinlichkeit seyn, welche ihrerseits der Unterstützung durch andere Beweise bedarf, also sich das umgekehrte Verhältniß von dem darbietet, was die alten Dogmatiker dem test. Sp. S. zu den κριτήρ. ext. und int. zuschrieben. Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit Leß, dessen einst vielgelesenes Buch (Ueber die Religion, ihre Gesch. u. Bestätigung, II. Bd.; Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, 2. Aufl. 1756, S. 117 ff.) hier noch beispielsweise berücksichtigt werden mag. Er spricht sich also aus: Der erste Hauptbeweis für das Christenthum ist aus seinen Wirkungen, besonders den inneren zu führen; ein jeder Mensch, der nur die Uebungen anstellen will, welche diese Religion selbst, ihre Kraft zu probiren, vorschreibt, wird in sich ganz unausbleiblich zwei große Wirkungen verspüren, nämlich eine göttliche Besserung, eine ganze Umkehrung seiner Denkungsart, Neigungen und Handlungen, indem die christliche Andacht der moralischen Natur der menschlichen Seele gemäß zunächst auf den Verstand und durch diesen auf den Willen wirkt; die unzertrennliche Folge jener Besserung ist die „vollkommene Beglückung", herrschende Beruhigung und Freude." Die Empfindung nun von dieser durch die christliche Religion gewirkten göttlichen Besserung und Beruhigung, welche „Gott recht anständig und der Würde des Menschen angemessen" sind, ist nach Leß das innere Zeugniß des Geistes; er will sie aber lieber „Erfahrungsbeweis" nennen, weil jener andere Name gar leicht zu fanatischen Einbildungen verleite. Diese Ablehnung des Namens ist auch ganz berechtigt, denn der Leß'sche Erfahrungsbeweis enthält etwas wesentlich anderes, als das test. Sp. S., sowohl hinsichtlich seiner Evidenz

als seines Inhalts. Hinsichtlich der Evidenz: denn Leß sagt selbst (S. 141): „in der That ist diese innere und eigene Erfahrung jener göttlichen Wirkung ein sehr wahrscheinlicher Beweis", S. 143: „aus der Gottwürdigkeit und Heilsamkeit des Christenthums folgt freilich noch nicht sicher und gewiß sein göttlicher Ursprung; denn es könnte vielleicht eine andere Religion Beides in noch höherem Grade haben. Aber jene fortdauernden täglichen Empfindungen, daß es uns zu einer so edlen und erhabenen Tugend führt und dadurch immer glücklicher und seliger macht, geben uns einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, welche durch Verbindung mit den für die christliche Religion geschehenen Wunderwerken sichere Ueberzeugung mit völliger Gewißheit wird. — Wer jene seligen Wirkungen des Christenthums bei sich findet, der wird nun geneigt und begierig werden, die Wahrheit seiner Wunder unparteiisch und sorgfältig zu prüfen, und dann bald „ohne tiefe Speculation" ihre Wahrheit und Göttlichkeit einsehen." Somit ist dieser Erfahrungsbeweis nur etwas Präparatorisches für andere Instanzen, und wie hinsichtlich seiner Evidenz so auch hinsichtlich seiner Stellung das Umgekehrte von dem test. Sp. S. im alten Sinne. Aber auch hinsichtlich des Inhalts. Leß ist sehr bemüht, von seinem Erfahrungsbeweise alles „Fanatische" fern zu halten, denn (S. 131 ff.) Gott wirkt nicht „unnennbare, unerklärliche Empfindungen" in uns, nicht „eine Empfindung, daß etwas Uebernatürliches in uns vorgehe; seine Einwirkung besteht nicht darin, daß etwa der Gedanke: dieses ist Gottes Wort! die Religion, die Bibel ist Gottes Wort! in uns entsteht und mit großer Stärke uns gleichsam zum Beifall hinriße. Nur Besserung, Heiligung und daraus fließende Beglückung, dieses und nichts anderes wirkt er." „Daß aber diese Wirkungen nicht ein Werk der Natur seyen, sondern von dem Einflusse Gottes herkommen, dieses empfinden wir nicht, sondern wir vermuthen es aus genauer Kenntniß unserer Natur und glauben es demüthig der Versicherung Gottes im Neuen Test." Er ist also nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß und zwar ein sehr unsicherer. Denn nach Leß könnte eine andere Religion möglicherweise die gleichen Wirkungen in noch höherem Grade haben, und nach S. 133 geschehen jene Wirkungen ebensowohl durch die Wahrheiten der bloßen Naturreligion als durch die

eigenthümlichen Lehren und Zusagen der Bibel, und Gott, der Schöpfer und Vater des Heiden wie des Christen, wirkt durch seinen Geist ebensowohl in der Seele des Juden, Muhammedaners und Heiden, als in der Seele des Christen. Auch ist es nach S. 149 unmöglich, durch bloße Vernunft auszumachen, ob diese moralischen Veränderungen der menschlichen Seele durch ihre natürliche Kraft geschehen können oder eine übernatürliche fordern. Die Ursachen solcher Veränderungen lassen sich nur „durch Schlüsse oder durch Nachrichten" erkennen, wie man z. B. bei einem Steinwurf nur den Wurf empfindet, aber die Ursache durch andere Menschen erfahren muß. Diese „Nachrichten" über die moralischen Veränderungen der Seele sind uns nun in der Schrift gegeben, und die menschliche Vernunft kann nur prüfen, ob diese Angabe der Schrift wahrscheinlich sey. Nun findet die Vernunft, daß eine solche Einwirkung Gottes zu unserer Besserung nicht nur möglich, sondern ihm „höchst anständig," und jene Verheißungen des Christenthums über den Beistand Gottes „überaus wünschenswerth und annehmlich" seyen.

Ist so der Erfahrungsbeweis bei seinen Protektoren selbst zu einem solchen gebrechlichen Wahrscheinlichkeitsbeweise, und zwar darum, weil sie eben an die Stelle des vermittelst der Heilswahrheit im Centrum der menschlichen Seele ein neues Seyn schaffenden Geistes Gottes die logiko-moralische Wirkung der „Wahrheiten" der Schrift, und zwar eine Wirkung, wie sie andere Religionen möglicherweise in noch höherem Grade haben können, gesetzt haben, oder ist das Argument selbst, wie man sich auch auszudrücken pflegte, zu einem „beträchtlichen Merkmal der Wahrheit" heruntergekommen, so war es nur natürlich, daß andere, die im ganzen den gleichen Standpunkt einnahmen, immer zweifelhafter über die Bedeutung des Arguments selbst wurden. Vergl. Michaelis in d. oriental. Biblioth. I, 90. III, 91—93 flg. „Der von der inneren Kraft der christlichen Religion hergenommene Beweis überführt auch nicht genug von der Göttlichkeit der christlichen Religion, sondern nur von ihrer Nützlichkeit und Liebenswürdigkeit. Denn, besteht die innere Kraft der Religion nicht in einem Wunder oder einer unmittelbaren Wirkung Gottes, sondern in der natürlichen Richtung ihrer Lehren zur moralischen Verbesserung unseres Gemüths, so folgt daraus noch nicht, daß

sie von Gott geoffenbaret oder göttlich sei; eben dieselben Sätze, als ein Theil der natürlichen Religion betrachtet und philosophisch bewiesen, oder auf guten Glauben angenommen, würden eben die Wirkung in das Gemüth desjenigen haben, der sie für wahr hält, wenn sie auch nie von Gott geoffenbart und die Bibel nicht Gottes Wort wäre. — Daß gewisse Lehren etwa so schön, und, sobald man sie glaubt, so rührend und bessernd für das Herz sind, z. B. die Lehre von der Versöhnung durch Christus, wird noch kein Grund sein, zu glauben; denn es gibt auch schöne und das Herz durch Irrthum zur Tugend führende Erdichtungen. — Sollte der von der bessernden Kraft der heil. Schrift hergenommene Beweis überführend seyn, so müßte vorher dargethan werden, daß die ganze natürliche Religion und die beste philosophische Sittenlehre auch dann, wenn sie aufs Stärkste und Lebhafteste geglaubt wird, das Herz nicht bessern könne. Sobald aber Besserung durch natürliche Theologie und philosophische Moral nur möglich ist, so kann ein Buch uns bessern, weil es etwas von ihr enthält, ohne deßhalb von Gott eingegeben zu seyn." — Kaum könnte besser die Richtigkeit dieses probabeln Erfahrungsbeweises dargethan und die Apologie dessen, was die alten Dogmatiker mit dem test. Sp. S. wollten, schlagender geführt seyn, als es hier von Michaelis geschehen. Denn setzen wir statt der durch natürliche Theologie und Moral möglichen „Besserung" den christlichen Begriff der, eben durch diese Mittel nicht möglichen, Wiedergeburt, des nicht aus der Natur, sondern von Gottes Geist vermittelst der Gotteswahrheit geschaffenen Lebens aus Gott und für Gott, so kann es nicht anders seyn, als daß dieses neue Leben nicht nur schließt, oder vermuthet, sondern in und vermöge seines Daseyns es weiß, daß eben dasselbe, durch welches es geschaffen ist, von Gott ist, d. h. der Geist Gottes zeugt in demselben neuen Leben, welches er schafft vermittelst des Schriftwortes, für das Schriftwort, daß es aus Gott ist; er erkennt sich selbst wieder in dem Werkzeug, durch welches er das Leben aus und für Gott geschaffen hat.

Indessen so zusammenhängend diese Sätze dem evangelischen Theologen erscheinen, so ist er nichtsdestoweniger, wie in alten, so auch in neuen Zeiten, besonders von Strauß heftig ange-

fochten worden. Nach ihm (Dogm. I., 176) — „gleitet gerade hier das protestantische System unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogenannten Fanatiker: denn, ist es die innere Offenbarung des göttlichen Geistes, wodurch die Schrift erst als göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des heil. Geistes die höchste Instanz. Der andere „gefährlichere" Abweg, auf welchen an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische." — Allein bei beiden „Abwegen" ist überhört, was die alten Dogmatiker selbst zur Antwort an die Hand geben. Denn aus ihren Sätzen, wenn man sie in ihrer Totalität nimmt, folgt die fanatische Consequenz nicht, vielmehr das Gegentheil. Denn jenes Wirken des heil. Geistes geschieht nicht ohne, sondern nur durch und vermittelst der Schrift; sein Wirken ist an diese gebunden und ist »quoad rem« eins und dasselbe mit der Wirksamkeit der Schrift selbst (z. B. Hollaz, S. 117. Internum Spiritus S. testimonium de authentia S. Scr. coincidit, quoad rem, cum efficacia S. Scr. in actu secundo spectata; quatenus nempe S. Scr. attente lecta et intime pensitata, intellectum hominis illuminat, ut θεοπνευςίαν Scr. clare cognoscat, et voluntatem ejus in consensum trahit et allicit: idem operatur Spiritus S. per verbum Dei decenter usurpatum. Etenim vis effectiva, quam verbo Dei in producendo effectu illuminationis, conversionis, renovationis et confirmationis tribuimus, vere divina est, nec differt, quoad rem, a virtute, quae Spiritus S. operantis in cordibus hominum est, quanqum disparitas sit in modo habendi hanc vim, utpote quae Spiritui S. ex se et a se, ceu causae principali, verbo autem participative, ut causae organicae, competit). Daher der Satz: der Geist zeugt für die Schrift, immer den andern zu seinem Correlat hat: die Lehre der Schrift — (Lehre natürlich nicht im rationalistischen Sinne genommen) — d. h. der Inhalt der Schrift zeugt für sich selbst, eben indem er sich im Menschen erzeugt, und beide Sätze gehen in Einen zusammen, weil das göttliche Seyn, von welchem die Schrift redet, nicht anders im Subject lebendig werden kann, als durch denselben, durch welchen eben jenes Seyn und die Rede von ihm, welche den In-

halt der Schrift bildet, selbst hervorgebracht ist, nämlich durch Gott selbst. Höchste Instanz wird somit der Geist gegenüber menschlicher Schlußfolgerung, menschlicher Probabilität, äußerlichen Kriterien, bei welchen der Schriftinhalt ein bloß gegebener bleibt, aber die Schrift selbst stellt der Geist in seinem Zeugniß nicht unter sich, sondern sich selbst gleich; er erkennt sich selbst in ihr, und sie als von ihm durchgeistigt, und so wird sie subjectiv das, was sie an sich, objectiv als Product des Geistes zuvor ist, nämlich erste Instanz für Glauben und Leben. Von fanatischer Consequenz, Losreißung des Geistes von der Schrift und Herabsetzung der letzteren zu einer bloß äusserlichen Sache, und Verwerfung ihres Inhalts im Namen des Geistes kann demnach von den Sätzen der altprotestantischen Dogmatiker aus keine Rede seyn. Denn der Geist, welcher sich selbst in der Schrift erkennt, ist, als ein Geist der Wahrheit, auch ein Geist der Einigkeit mit sich selbst, und kann also demnach auch in alle Ewigkeit nichts im Wesen von dem Verschiedenes lehren, was er in dem von ihm selbst zur Hervorbringung eines ihm homogenen Lebens im Menschen zubereiteten und von ihm selbst durchgeistigten Organe gelehrt hat. Wie könnte derselbe Geist dasselbe Instrument, vermöge dessen er ein ihm, dem Geist adäquates Seyn geschaffen, und welches er als von ihm selbst erfüllt bezeugt, nun wiederum verläugnen? Auf das Gleiche führt die Eigenthümlichkeit des subjectiven Processes, durch welchen sich das test. Spir. S. im Menschen vollzieht. Denn die illuminatio, conversio etc., als deren Begleiter jener assensus immotus auftritt, in welchem sich subjectiv das test. Spir. S. ausspricht, vollzieht sich nur durch den heilsmäßigen Gebrauch des Wortes, nicht ohne, außer und unabhängig von demselben. Das Subject schöpft, und weiß, daß es schöpft, den ersten Ursprung, die Nahrung, die Reinigung und Vervollkommnung seines Glaubenslebens eben aus dem Worte, welches ihm, in dieser seiner Activität, durch den Geist versiegelt wird *). Unmöglich kann es daher im Namen des Geistes Er-

*) Daher sich auch der Schleiermacher'sche Satz (Gl.lehre II., 320) „damit es nicht scheine, eine Lehre solle deßhalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie vielmehr nur deßhalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört", von selbst in den von Schl. verworfenen Satz corrigirt, daß eine Lehre eben darum zum Christenthum gehört, weil sie



was als Quelle oder Norm des Glaubens und Lebens, d. h. eben seines Seyns anerkennen, was nicht in Einheit mit jener seiner ersten Quelle stände, es müßte denn zuvor von sich selbst abfallen und eben damit dieser andere neue Geist sich als einen anderen erweisen, als der ist, der zuvor für das Wort Gottes eben als Wort Gottes gezeugt hat. Noch deutlicher wird dieses, wenn man den Schriftinhalt und das durch ihn geschaffene Glaubensleben in concreto auffaßt. Das test. Spir. S. für die Schrift setzt voraus, daß sich Gott factisch geoffenbaret hat in That und Rede zu des Menschen Heil. Das Erlösungswerk und das Erlösungswort sind Thatsachen, und als solche in die Welt hereingetreten. Diese geschichtliche Thatsache, welche Erlösungsthat und Erlösungswort, Heilsthat und Heilswort umfaßt, kommt an das Subject auf dem Wege, auf welchem Thatsachen überhaupt an uns kommen, d. h. auf dem Wege des historischen Berichts — eines historischen Berichts, welcher im Zusammenhange mit der Erlösungsthatsache selbst seine besondere, der Thatsache, deren Bericht er eben ist, adäquate Qualität annimmt. Die Erlösungsthatsache (oder vielmehr derselbe Gott, welcher die Erlösungsthat gethan hat, und sein in ihr angefangenes Werk nicht liegen läßt, sondern in und vermittelst ihrer forttreibt) schafft sich ein ihr angemessenes Verkündigungswort, trägt auf dieses ihre eigene Qualität über, und erzeugt sich in ihm einen angemessenen Träger zu ihrer eigenen Fortpflanzung und zur Entwicklung der ihr selbst immanenten göttlichen Lebenskräfte. So redet durch diesen zunächst historischen Bericht, durch dieses Verkündigungswort von der Erlösungsthat, derselbe Gott hindurch, welcher die Erlösungsthat gethan und das Erlösungswort gesprochen hat. Diese göttliche Rede, welche durch das Verkündigungswort von der göttlichen That hindurchgeht, arbeitet an dem menschlichen Herzen, um an ihm die Erlösung, welche an sich geschehen ist, zu vollziehen; das Verkündigungswort wird zum Instrument, durch welches dasselbe Seyn, welches in der Erlösungsthat hergestellt ist, in dem menschlichen Sub-

---

in der Schrift steht. Das „Weil" des zweiten Schleiermacher'schen Satzes setzt eine solche Identität von Christenthum und Schrift voraus, daß unmittelbar sich die zuvor verworfene Folgerung ableitet, eine Lehre gehöre darum zum Christenthum, weil sie in der Schrift steht.

ject producirt und das Erlösungswort in ihm lebendig gemacht wird. Das menschliche Subject, welches dem Verkündigungswort von der thatsächlich geschehenen Erlösung Gehör und dem Zug desselben Gottes, welcher durch das Verkündigungswort zu ihm redet, Raum gibt, wird eben dadurch auf dem evangelischen Heilsweg zum Heil geführt, d. h. es wird in ein Seynsverhältniß, in ein reales Verhältniß zu dem gesetzt, wovon das Wort und durch das Wort Gott selbst redet; das Wort redet aber von der That Gottes und von Gott selbst; d. h. es wird in ein reales Verhältniß zu der Erlösungsthat Gottes und zu Gott selbst gesetzt, und dieses reale Seynsverhältniß führt eben darum, weil es ein reales Seynsverhältniß ist, auch eine schlechthinige Gewißheit über sich selbst und über das Werkzeug mit sich, dem es sein eigenes Daseyn verdankt. Wie sollte nun in dieser schlechthinigen Gewißheit über sich selbst und über das, wodurch es selbst zum Seyn gekommen ist, (d. h. objectiv ausgedrückt im testimonium Sp. S.) irgend ein Motiv oder eine Möglichkeit liegen, sich von seiner Quelle loszulösen! —

Damit scheint uns auch die Antwort gegeben auf die zweite Einrede jener Kritik, als ob das protestantische Prinzip nothwendig in's Rationalistische ausgleiten müßte. „Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit dieser Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu lassen: was zeugt von der Göttlichkeit dieses Zeugnisses? Entweder nur wieder es selbst, d. h. Niemand, oder irgend etwas, sey es Denken oder Gefühl, im menschlichen Geiste." Allein wir leugnen beide Instanzen, als ob ein weiteres Zeugniß nothwendig wäre, und als ob, wenn wirklich das testim. Sp. S. durch Etwas im Subject bestätigt würde, damit eo ipso in die rationalistische Bahn hinübergetreten wäre. Was das erste betrifft, sollte es Nichts im menschlichen Geiste geben, welches einfach durch sich selbst gewiß wäre? Sollte es Nichts geben, was, wenn es der Mensch überhaupt einmal gefaßt hat, damit für ihn schlechthin gewiß würde? Gibt es keine geistigen Wahrheiten, wir wollen zunächst nur sagen, Gesetze des geistigen Seyns, welche einmal ins Bewußtseyn erhoben für den, der sie im Bewußtseyn erfaßt hat, so gewiß sind, als sein eigenes Seyn, und darum keines weiteren

Regresses zu ihrem Beweise bedürfen, sondern in ihrer Selbstgewißheit Richter sind über sich selbst und ihr Gegentheil? Gilt doch sonst der Satz, daß die Wahrheit judex sui ipsius et falsi ist. Braucht z. B. die ethische Idee, um für den Menschen schlechthin gewiß zu seyn, etwas anderes als nur ihr Daseyn, nämlich ihre reale Activität? Braucht ein Mensch, in welchem die Idee des Schönen einmal lebendig geworden ist, irgend eines andern Beweises, um über sie selbst und die Kunstwerke, in welchen sie sich verkörpert hat, schlechthin gewiß zu seyn, als sie selbst und ihre immanente Bewegung? So wird es wohl nichts so gar Unsinniges seyn, wenn wir sagen, das Zeugniß des heil. Geistes brauche zu seiner schlechthinigen Gewißheit nichts weiteres, als sich selbst und seine eigene immanente Bewegung, — freilich im Subject, denn im Subject geht es vor sich, und für das Subject ist es vorhanden, aber nicht in einfacher Unmittelbarkeit und Isolirtheit, sondern es vollzieht sich in einem bestimmten Proceß, gewirkt von demselben Geist, der durch diesen Proceß die Schrift bezeugt, und den gleichen Proceß durch die Schrift erzeugt, ein Proceß, aus dessen mannigfaltiger Bewegung sich der heil. Geist, der diese Bewegung erzeugt, zur einfachen Identität mit sich selbst in der einfachen Gewißheit zumal über sein Werk (das in diesem Proceß sich realisirende Glaubensleben) und sein Werkzeug, das Wort, durch welches er das Glaubensleben geschaffen, zusammennimmt. Diese immanente Selbstbewegung des test. Sp. S. ist die reale Heilserfahrung, die Hervorbringung jenes realen Seynsverhältnisses zu Gott und seiner Erlösungsthat, dessen begleitendes schlechthinig gewisses Bewußtseyn über sich selbst und über das Werkzeug, durch welches es geschaffen ist, eben mit dem Ausdruck testim. Sp. S. bezeichnet wird. Aber ist die Heilserfahrung dem Subjecte schlechthin gewiß? Darauf antworten wir mit einem einfachen Ja! Wer überhaupt das Heil erfahren hat, ist sich schlechthin darüber gewiß, — nicht in jedem einzelnen Moment, denn es gibt Zeiten der Anfechtungen *), auch nicht in gleichem Grade im Beginn

*) Was die Angefochtenen und zwar nicht nur über ihren Gnadenstand, sondern über die Göttlichkeit der Schrift betrifft, so wird bekanntlich von den Dogmatikern gelehrt, daß ihnen zur Stärkung ihres Glaubens die κριτήρια int. dienen können, was je nach dem Inhalt dieser κριτ. seine Richtigkeit

und auf allen Entwicklungsstufen der Heilserfahrung, aber in der Totalität des Processes, in dessen Verlauf ihre Gewißheit wächst, sich vollendet, beziehungsweise wieder herstellt. Die Heilserfahrung und das durch sie im Subjecte gesetzte Seyn ist seiner selbst als des schlechthin wahren, als des göttlichen und von Gott gesetzten gerade so einfach gewiß, als ein Lahmer, der gehen, oder ein Blinder, der sehen gelernt, kurz als ein Kranker, der gesund geworden ist, einfach nun seiner Gesundheit gewiß ist und keiner weiteren Demonstration bedarf, und zwar unter anderem ihrer auch darum nicht bedarf, weil er selbst am besten weiß, wo er herkommt, nämlich aus dem Zustand der Krankheit. So weiß auch der, der das Heil erfahren hat, wo er her kommt, nämlich aus dem Unheil. Indem er das Heil erfahren hat, ist er aus jenem Dualismus des menschlichen Ichs, welchen wir Sünde heißen, einem Dualismus, in welchem das Ich real, in seinem Seyn, nicht bloß in seinem Denken, zerrissen ist, in welchem es zumal in sich selbst zerrissen, und von dem schlechthinigen realen Grund seines Seyns überhaupt, d. h. von Gott losgerissen, welcher eben eine so tiefe Zerrissenheit ist, weil darin das Ich eben von seinem Grund, von dem es doch auch in der Zerrissenheit auf allen Punkten getragen und durchdrungen bleibt, losgerissen ist, herausgehoben, und zwar real, nicht bloß im Denken, herausgehoben, und, indem es in die Einheit mit seinem realen Grund, d. h. mit Gott geführt, zugleich in die Einheit mit sich selbst erhoben ist. Was aber das Ich aus seinem Dualismus zu seiner Einheit mit sich selbst führt, das ist schlechthin gültig; denn die Herstellung der Einheit wird eben durch den Dualismus gefordert. Die Heilserfahrung weiß, wo sie herkommt, und was sie verlassen hat; sie trägt die Erinnerung an jenen Dualismus in sich, und hat daran eine Gewähr für das

---

hat. Gewiß wird aber von andern mit Recht bemerkt, daß der sicherste Weg, ihrer Anfechtung loszuwerden, der fortgesetzte heilsmäßige Gebrauch des Wortes sey — und zwar darum mit Recht, weil das test. Sp. S., mit dessen lebendigem Hervortreten die Anfechtung ja ein Ende hat, in Folge eben des heilsmäßigen Gebrauchs der Schrift, oder der realen Erfahrung der innern Kraft des Wortes sich kundthut. Es gilt auch hier die Regel der Politik, daß die Reiche nur durch dieselben Mittel erhalten oder wieder hergestellt werden, durch welche sie ursprünglich entstanden sind.



neue Seyn, zu dem sie eben gekommen ist *). Aber nicht nur die Erinnerung an das Verlassene ist die Gewähr für das Erreichte, als eine Folie, welche die Gestalt des neuen in's volle Licht stellt; sondern das neue hat eine Gewähr in sich selbst, auch wenn jene Erinnerung erlöschen sollte; wozu jedoch aus guten Gründen wenig Gefahr ist, nämlich solange das Glaubensleben selbst da ist. Die Totalität des in seine reelle Activität gesetzten neuen Seyns, Buße, Bekehrung, Suchen und Finden der Vergebung der Sünden, der Genuß des Friedens Gottes, die Kräfte der Heiligung, das neue Leben für Gott in Selbstverläugnung, Demuth, Liebe, das Gebetsleben, ist ein seiner selbst so gewisses reales Seyn, daß dafür einen Beweis verlangen für den, der darin lebt, eine eben so wunderliche Anforderung ist, als die Anforderung eines Beweises, daß er überhaupt ist, oder für einen, der wirklich zum freien Denken gelangt ist, die Forderung eines Beweises dafür, daß das freie Denken das rechte Denken sey. Dieses ist das Subjective im menschlichen Geiste, welches dem testim. Sp. S. zur Gewähr dient, nur daß es nichts zu dem letzteren hinzukommendes, sondern der geistige Lebensproceß selbst ist, durch welchen das test. Sp. S. sich vollzieht. Will man dieses Rationalismus nennen, so kommt auf den Namen nichts an, nur ist es nicht der unevangelische Rationalismus in der hergebrachten Bedeutung des Worts, sondern der Rationalismus des Evangeliums.

Diese Selbsterfahrung ist sich selbst schlechthin gewiß, nicht nur, daß sie das wahrhafte, schlechthin gültige Leben erlangt hat, sondern daß dieses ein reales Seynsverhältniß zu dem

---

*) Nichts Anderes will es im Grunde besagen, wenn z. B. Hollaz l. c. 120 sagt: Si autem quaerimus: estne ille Spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem de divina scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum. Nur daß die syllogistische Form, in welcher bei manchen Dogmatikern, namentlich bei Hollaz der Gegenstand gefaßt ist, zu der mangelhaften Darstellung gehört, welcher den Sinn des Lehrsatzes theilweise verdeckt. — Ohne Zweifel hat in der Sache Melchioris (s. bei Tholuk, Art. Gefühl in der theol. Realencykl.) dasselbe gemeint: Judicium pendet a „*conscientia*“ a Spir. S. *excitata*, directa, veritatisque amore imbuta, cui se revelata veritas iis probat rationibus, quas illa ad se ipsam attendens certas habere potest atque indubitatas.

realen Gotte, und zwar ein von diesem Gotte selbst geschaffenes ist. Die moderne Einrede, es liege dieser Gewißheit nur eine idealistische Projection zu Grunde, wird Niemand, der in diesem geistigen Processe selbst lebt, gelten lassen. Die Erklärung, wie das Ich dazu kommt, in einem geistigen Lebensprocesse, der die tiefste Concentration und die größte Lebendigkeit in sich selbst — (und es gibt keine größere Concentration und Lebendigkeit in sich selbst, als den Proceß des Glaubens und des Glaubenslebens) — in sich schließt, sich als im realen Verhältnisse zu dem realen Gott, der eben so sehr außer und über, als in ihm ist, zu wähnen, während es in der That nur im Verhältnisse zu sich selbst steht, nun die Erklärung davon ist noch zu erwarten. Denn der Proceß des Glaubens besteht nicht in verworrenen Gefühlen, vereinzelten Willensbewegungen 2c., sondern umfaßt die Totalität des menschlichen Seyns, und geht freilich als ein Proceß des Ichs, durch die Formen, durch welche das Ich überhaupt sich bewegt, Gefühl, Wille, Denken, hindurch, schließt aber die größte Klarheit über das Ich und seine Zustände selbst, die tiefsten centralsten Willensbewegungen, im Grunde des Ich 2c. in sich, ist eben principaliter ein Seyn des Ich, aus welchem jene Bewegungen des Gefühls, des Willens 2c. erst hervorgehen, und ein solches Seyn des Ich, in welchem dieses selbst zu seiner realen Einheit mit sich und zur größten Klarheit über sich gekommen ist, und welches das Bewußtseyn mit sich führt, nicht von dem Ich selbst, sondern von dem Gott über ihm, durch welchen das Ich selbst erst ist, hervorgebracht zu seyn, — dieses soll doch in Wirklichkeit nur in einer idealistischen Projection seinen Ursprung haben? Irgend eine Erklärung, die man von irgend einem Seyn, also auch von einem geistigen Seyn aufstellen mag, kann doch nur dann als Erklärung gelten, wenn es nicht zum Wenigsten dieses Seyn unmöglich macht. Aber eben durch diese Erklärung des Glaubenslebens als einer idealistischen Projection würde die Sache selbst aufgehoben. Denn die Erklärung als richtig vorausgesetzt, würden die eigenthümlichsten Bewegungen eben dieses Seyns, welches das Glaubensleben ist, z. B. das reale Suchen und Finden der Vergebung der Sünden, das Gebetsleben, die tiefsten Motive der Heiligung (z. B. Leib und Seele dem Herrn, dem sie real angehören, zu

bewahren, seinem Dienste nützlich zu machen ꝛc., das Schaffen des Seelenheils als der höchsten Lebensaufgabe ꝛc.), — was würde dieses alles bei dieser Erklärung als einfach zuletzt Unsinn seyn, dessen man so bald als möglich sich zu entledigen hätte. Darum wird solche Erklärung von dem, der dieses geistliche Leben real lebt, auch ganz einfach als eben sein Seyn nicht erklärend zurückgewiesen, zugleich aber für eine unwissenschaftliche erklärt werden, weil es Sache der Wissenschaft sey, das Seyn zwar nicht zu schaffen, weil dieses die Wissenschaft nicht kann, sondern in seiner Möglichkeit zu begreifen, nicht aber seine Möglichkeit zu verneinen. Darum gilt vollkommen, was Twesten (Dogm. I, 365) in etwas anderer Beziehung sagt: „Geben wir uns wohl dem Idealisten gefangen, weil wir uns außer Stands fühlen, ihm bestimmte Kriterien vorzuzählen, an welchen wir erkennen, daß unsere Vorstellungen von äußeren Objecten wirklich von diesen herrühren, und nicht etwa, wenn auch unbewußt, ein Spiel der eigenen Phantasie sind? Oder hat ihre Objectivität ihre unmittelbare Klarheit, die wir wohl zu beschreiben, von der wir Rechenschaft zu geben versuchen, die aber durch solche Versuche nicht gewinnen kann?" —

Auf diese Weise wäre nun allerdings das test. Sp. S., wenn man so will, ein Erfahrungsbeweis (nur nicht im Sinne der rationalist. Supranaturalisten), sofern die Gewißheit von der Wahrheit des Schriftinhalts auf seiner realen Erfahrung beruht. Als Erfahrungsbeweis ist es so weitreichend und so gewiß, als es ein Erfahrungsbeweis überhaupt seyn kann. Er gilt nur für die, welche die Erfahrung gemacht haben und machen wollen. Dabei ist man aber nicht schlimmer daran, als in allen geistigen Dingen überhaupt. Denn es gibt im Gebiet der Idealität überhaupt zuletzt keine andere Gewißheit, als die der Erfahrung, d. h. der lebendigen geistigen Hervorbringung der Sache. Alle wahrhafte Erkenntniß, alles wahrhafte geistige Erfassen ist ein reales Hervorbringen der Sache, und nur dadurch geistiges Erfassen; z. B. auf dem Gebiet der Philosophie wird nichts anders erkannt, als durch reales Hervorbringen, durch geistige Selbsterfahrung; denn historisches Wissen der philosophischen Sätze ist bekanntlich noch etwas anderes, als ihr lebendiges, d. h. eben philosophisches Erfassen; letzteres ist ein reales Hervorbringen, in wel-

chem allein auch ihre Gewißheit liegt. — Als ein Product der persönlichen Lebenserfahrung ist das in Rede stehende Argument allerdings nur ein subjectiver Beweis, aber ein für das Subject schlechthin giltiger, und für das Subject von allgemeiner Giltigkeit. Denn es beruht auf einer Erfahrung, welche ein Jeder machen kann und soll, welche zu machen ein Jeder durch seine ethische Natur aufgefordert wird. Er beruht auf der faktischen Herstellung derjenigen Realität, welche von der ethischen Natur des Menschen (Natur in doppeltem, logischem und dogmatischem Sinne genommen) gefordert wird, welche eben die Erhebung aus ihrem Dualismus in ihre durch den Dualismus selbst geforderte Einheit ist, in welcher also die Natur des Menschen selbst zu ihrer Idee, d. h. zu ihrer schlechthin giltigen Realität gebracht ist. Eben darum kann der Mangel der Erfahrung bei Anderen den in seiner Selbstgewißheit nicht stören, welcher die Erfahrung gemacht hat, denn er kommt selbst von der nämlichen Natur her, in welcher der andere steht, und wird der Skepsis, ob es ein solches testim. Sp. S. gebe, immer das Eine entgegensetzen: „ich bin aus jenem Dualismus herausgehoben; ich habe das erlangt, was du nicht hast, obwohl es von deinem eigenen Seyn, in dessen Richtigkeit es dir, wenn du dich selbst verstehst, selber nicht wohl ist, gefordert ist, — wohlan, tritt den gleichen Weg an, und du wirst zum gleichen Resultat gelangen, — und wird den Hartnäckigen, welcher seine eigene Natur nicht kennt, oder die Augen davor verschließt, gerade ebenso stehen lassen, ohne in der Selbstgewißheit gestört zu werden, als ein Gesundgewordener einen hypochondrischen Kranken, der das einzige Mittel zum Gesundwerden verschmäht, stehen läßt, nachdem er ihm vergeblich zugeredet, sich kuriren zu lassen, ohne eben durch diese Vergeblichkeit in seinem Gesundheitsgefühl gestört zu werden. Ist es doch — mutatis mutandis — nichts anderes bei jedem wissenschaftlichen Beweis. Als der stringenteste gilt der mathematische. Aber auch dieser ist nur für den vorhanden, welcher den mathematischen Proceß selbst durchmacht, für diesen aber so sicher, daß die Ignoranz oder Skepsis einer ganzen Welt seine Gewißheit nicht stört. Ein Mathematiker wird einem, der den pythagoreischen Lehrsatz bezweifelt, den Beweis vormachen, um ihn zu überzeugen;

will aber der Zweifler die Augen verschließen, oder wäre er unfähig, einen mathematischen Beweisgang zu fassen, so wird er ihn stehen lassen, nichtsdestoweniger aber dabei bleiben: tritt den Beweisgang wirklich an, so wirst du zum gleichen Resultate mit der gleichen Evidenz gelangen. So auch auf Seite des Glaubenslebens; letzte Instanz bleibt: tritt den Beweisgang an, aber auf dem Wege, welcher auf diesem Gebiet allein gilt. Denn es handelt sich hier um das innere, und zwar das ethische Seyn des Menschen; laß dieses ethische Seyn in dir hervorbringen, und das Resultat wird das gleiche seyn — nur mit dem Unterschiede daß auf wissenschaftlichem Gebiet wissenschaftliche Evidenz nicht für jeden möglich ist, weil nicht alle von Natur dazu ausgestattet sind, während auf dem ethisch-religiösen Gebiet für alle das gleiche Resultat möglich ist, weil alle die gleiche ethische Natur haben.

Darum ist es auch immer das wunderlichste Mißverständniß oder vielmehr ein totales Nichtverstehen unseres Lehrsatzes gewesen, wenn man das test. Sp. S. untauglich zum „Beweise“ der Göttlichkeit des Christenthums oder der Schrift „für Andere“ fand. Der gleichen Meinung sind die alten Dogmatiker selbst, nur freilich in etwas anderem Sinn. Denn gegnerischerseits liegt der Einrede die Meinung zu Grunde, als ob die Religion überhaupt, und damit auch das Christenthum und die Schriftwahrheit durch bloße Demonstration erwiesen werden könnte, sollte oder wollte, und dieser wiederum die Meinung, als ob die Religion überhaupt in erster Linie ein bloßes Wissen, die Offenbarung zunächst Mittheilung von bloßen Erkenntnissen sey, welche nun ihrerseits wiederum vornehmlich auf den Verstand zu wirken, und dadurch Religion zu produciren hätten. Ist aber umgekehrt die Religion selbst ein Seyn der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Centrum, und ist die Offenbarung als Offenbarung des seyenden Gottes in erster Linie eine thatsächliche, in welcher nicht eine bloße Lehre, sondern der seyende Gott selbst sich offenbart, und ist der letzte Zweck der Offenbarung nicht das Wissen einer Lehre, sondern ein Seyn, d. h. ein reales Seynsverhältniß des Menschen zu dem sich offenbarenden, realen Gott, so ergibt sich von selbst, daß letzteres weder an sich durch bloße Demonstration hervorgebracht, noch auch die Gewißheit über die hervorgebrachte Realität, sowie über das Werk-

zeug, durch welches sie hervorgebracht worden, auf dem Wege der bloßen Demonstration gefunden werden kann, —, aber wohl zu merken nicht nur für andere nicht, welche außer der Sache stehen, sondern auch für diejenigen nicht, welche die Sache selbst haben. Denn ein Seyn läßt sich nur durch ein Seyn, und zwar durch ein ihm gleichartiges erweisen. Und zwar gilt dieses nicht nur von der bloß verständigen Demonstration, sondern sogar von der tieferen Wissenschaft. Denn alle Wissenschaft, welche als solche Erkenntniß des Seyenden ist, bringt durch sich selbst das Seyende nicht hervor, sondern setzt dasselbe voraus, kann aber das Seyende nur so weit erkennen, als das Subject, welches erkennt, das zu erkennende selbst hat, beziehungsweise dasselbe ist, oder in einem realen Seynsverhältniß zu ihm steht. Dieses gilt auf dem Gebiet des idealen Seyns allgemein. Z. B. das Subject wird nur soviel Schönheit in dem Schönen, welches da ist, sey es in der Natur, sey es in der Kunst, erkennen, als es sozusagen von Schönheit in sich selbst hat, d. h. in dem Grade, als die Idee des Schönen im Subject selbst lebendig geworden ist. Sie wird aber an sich nicht lebendig durch wissenschaftliche Demonstration, sondern um theils durch das Schöne, das da ist, genährt, theils durch wissenschaftliche Demonstration entwickelt zu werden, muß sie zuvor im Subjecte als lebendige, active Potenz vorhanden seyn, und in demselben Grad erst, in welchem die Idee des Schönen subjectiv zu ihrer Energie und Reinheit gelangt ist, wird sie sich selbst wieder in dem objectiv vorhandenen Schönen erkennen. Ihrer selbst gewiß aber wird, wie schon früher bemerkt, auch die Idee des Schönen nicht durch wissenschaftliche Demonstration, sondern durch ihr Seyn, und alle ihre weitere Gewißheit über sich selbst ist nur die immanente Entwicklung ihres Seyns. Analog gilt das Gleiche von dem religiösen Gebiet, nur daß sich das Gesagte hier noch verstärkt *). Einmal was den Grad der Gewißheit betrifft, welche erforderlich ist. Denn

*) Vergl. zu unserer Ausführung Nitzsch gegen Delbrück S. 66. „Daß das Wort Gottes sich denen, welche überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade selbst beweist, in welchem sie durch dasselbe gezeugt, d. h. überhaupt auf eine höhere Lebensstufe erhoben werden, dieses ist unstreitig der letzte Grund, auf welchen sich der Protestantismus im Streite nach einer jeden Seite hin zurückzieht."



das religiöse Leben will seiner Sache schlechthin gewiß seyn, eben weil die Potenz in der menschlichen Persönlichkeit, von welcher alles religiöse Leben ausgeht, d. h. das Gewissen, schlechthinige Anforderungen an den Menschen stellt. Die Wissenschaft ist aber ihrer Natur nach niemals vollendet. Das menschliche Gewissen kann nicht warten, bis die menschliche Wissenschaft zu ihrer Vollendung gelangt seyn wird, sondern fordert seine Befriedigung für sich und ohne Säumniß und vor allen anderen Ansprüchen, die sonst irgend etwas an den Menschen stellen mag. Sodann hinsichtlich des Wegs, auf welchem man zur Erkenntniß gelangt. Denn da Gott selbst, wie ein seyender, so auch ein wollender ist, und die Grundkraft der menschlichen Persönlichkeit, in welcher alle ihre anderen Kräfte zusammen gehalten sind, auch ihr Wille ist, so ist auch jenes Seynsverhältniß, welches die Religion ausmacht, und dessen wahre Realität im Glaubensleben hergestellt ist, ein Verhältniß des Willens zum Willen. Eben darum ist die Bedingung zur Erkenntniß der religiösen Sache, um uns der Kürze halber so auszudrücken, daß der Mensch sich mit seinem Willen dafür entscheidet. Z. B. die Wissenschaft kann auf rein wissenschaftlichem Weg den theistischen Begriff von Gott erweisen; sie kann erweisen, daß der Idee des absoluten Seyns, welches der menschliche Geist in sich trägt, nur genügt wird, wenn es als absolute Persönlichkeit gefaßt wird, daß Gott nur dann als schlechthin an und für sich seyender begriffen ist, wenn er als überweltlicher gesetzt wird, und daß nur unter der gleichen Voraussetzung die Welt als Welt zu begreifen ist; sie kann schlechthin evident und auf rein dialektischem Weg erweisen, daß bei jedem pantheistischen Begriff von Gott, d. h. bei jeder Auffassung, in welcher das Seyn der Welt irgendwie zum Seyn Gottes selbst gemacht wird, zuerst Gott als Gott, d. h. an und für sich seyender, und sodann die Welt, als wirklich seyend, verloren geht; daß dieselben wissenschaftlichen Schwierigkeiten, welche etwa den theistischen Begriff drücken mögen, auf anderem Wege, nur in verstärkterem Maaße bei dem pantheistischen zurückkehren ꝛc.; sie wird als Wissenschaft, wenn sie ihre Grenzen erkennt, über welche sie nicht hinausreicht, damit sich selbst genug gethan haben, wenn sie diese Grenzen als die mit dem endlichen Wesen des Menschen selbst gegebenen er-

kennt rc.; aber durch dieses alles wird kein Glauben an Gott, d. h. keine schlechthinige Gewißheit über diesen Gott geschaffen; denn daß man wirklich an Gott glaubt, hängt von einem ethischen Entschlusse, von einer Willensentscheidung des Menschen ab *). Nur auf dem Wege dieser Willensentscheidung läßt sich jenes reale Seynsverhältniß zu Gott hervorbringen, welches die schlechthinige Gewißheit über sich selbst in sich trägt, weil sie eine reale Selbstbezeugung Gottes selbst und seiner Wahrheit ist. Der Ehre des Menschen aber dünkt es uns nicht zu nahe zu treten, wenn er nur dadurch zur schlechthinigen Gewißheit über Gott und Gottes Wahrheit gelangen kann, daß er Gott und seiner Wahrheit sozusagen eine Wohnstätte bei sich einräumt, und wenn die evangelische Kirche ihren Genossen keinen bequemeren Weg anweisen kann, als den der Selbsterfahrung, um Gottes Wahrheit als Wahrheit zu erkennen, so hat sie zwar keine geringe Anforderung gestellt, aber erkannt, was sowohl dem absoluten Seyn als dem nach Gottes Bild geschaffenen Geist zukommt, jenem nämlich, sich um keinen geringeren Preis dem Menschen zu erkennen zu geben, als daß der Mensch sich ihm ohne Rückhalt ergibt, und diesem, fordern zu können, daß diese Selbstübergabe an das absolute Seyn zugleich

---

*) Demnach würde also ein bestimmter philosophischer Begriff von Gott, z. B. der pantheistische, in's Gewissen geschoben? Je, nachdem man es nimmt, Ja oder Nein. Von selbst versteht sich, daß wir hier nicht Personen im Auge haben, und ebensowenig die Meinung ist, als ob ein jeder, der auf wissenschaftlichem Wege zu einem, wir wollen nur sagen, nicht theistischen Gottesbegriff gelangt ist, deßwegen ein schlechter Mensch im groben Sinn des Wortes seyn müßte, oder als ob das bewußte Motiv zur Leugnung des theistischen Gottesbegriff in dieser oder jener speciellen Sünde liege. Allein unser Satz bleibt doch stehen, auch abgesehen vom oben Gesagten. Denn unmöglich kann die Wahrheit ethisch indifferent seyn. Ist nun der theistische Begriff von Gott falsch, so ist auch die darauf basirte Ethik falsch und ebenso, wenn der pantheistische Begriff wahr oder falsch ist. Denn Aufgabe, Ziel, Mittel und Norm des ethischen Verhaltens müssen ja verschieden bestimmt werden, je nachdem von theistischem oder pantheistischem Gottesbegriff ausgegangen wird. — Uebrigens nebenbei bemerkt, finden wir nicht, daß sich unsere Zeit zu viel, sondern zu wenig mit Philosophie abgibt, und daß man sich nur zu oft mit einem Schatten und Abklatsch von seynsollender Philosophie begnügt, welcher diesen hohen Namen wahrlich nicht verdient.

zur Realisirung des göttlichen Funkens werde, den er als sein Heiligthum, und als seinen Adel in sich trägt.

Aus dem Gesagten folgt nun aber nicht, als ob diese Selbstbezeugung der göttlichen Wahrheit, welche sich im test. Sp. S. darstellt, sich zur Wissenschaft indifferent verhielte. Vielmehr wird, obwohl diese Selbstgewißheit des Glaubenslebens über sich und seine Quelle unabhängig von der Wissenschaft entsteht, und unabhängig von ihr besteht, doch aus ihr selbst eine Wissenschaft des Glaubens entstehen, und zwar nur aus ihr, weil sie eben die Selbstgewißheit eines in sich erfüllten, realen Seyns ist. Vermöge der Einheit des menschlichen Wesens wird es sich in der Erkenntniß auf sich selbst zurückbeugen und sein Werden, Daseyn, Ausbreitung und Ziel, kurz seine immanente Activität in entwickelter Erkenntniß zur Darstellung zu bringen suchen *). Die im Subject lebendig gewordene zu realem Daseyn gekommene göttliche Idee wird von selbst dahin trachten, sich selbst zu erkennen, ihr Was, Woher und Wohin in der Erkenntniß zu erfassen, nur nicht als erst zu findendes, sondern als schon vorhandenes. Damit wird sich auch ein Verhältniß zur Wissenschaft in ihrer Totalität ergeben, d. h. das Glaubensleben wird sich im Verhältniß zu allem Seyn, außer und im Menschen, zu allem Seyn, zu welchem der Mensch im Verhältniß steht, zu erfassen, und dadurch auch sich selbst wissenschaftlich zu rechtfertigen suchen, nicht als ob es diese Rechtfertigung für seine eigene Gewißheit nöthig hätte, sondern um der vermöge der Einheit des menschlichen Wesens dem Geiste angeborenen Tendenz, sich zur Totalität der Wissenschaft auszubreiten, zu genügen. Dieselbe göttliche Idee, welche im Menschen real geworden ist, wird nicht nur die Gestalt, welche sie hier hat, sondern die ganze Reihe von Gestalten, welche sie in der von ihr durchwalteten Totalität des Seyenden hat zu durchdringen, und im Bewußtseyn zu erfassen, und so in der Totalität der Erkenntniß des Seyenden die volle wissenschaftliche Erkenntniß ihrer höchsten reellen Gestalt, die sie im Menschen gewonnen hat, zu gewinnen suchen. Indem aber das Glaubensleben seiner göttlichen Realität schlechthin gewiß ist, wird die daraus entstehende Wissenschaft sich

*) Vgl. Martensen, Dogmatik, 2. Aufl. S. 77.

frei gegen alles Seyende verhalten. Es wird sozusagen ohne Furcht seyn, als ob ihm irgend ein Seyn gefährlich werden könnte, eben weil seine Selbstgewißheit beruht auf dem realen Seynsverhältniß zu demselben Gott, welcher der reale Grund alles Seyenden und die herrschende Macht in der Totalität des Seyenden ist, in welchem also, als in einem realen Centrum, diese Totalität zusammengehalten ist. So ist auch das Glaubensleben gewiß, in der Ausbreitung seiner Erkenntniß über alles Seyn überall die bildende und herrschende Idee desselben Geistes anzutreffen, dessen Wirksamkeit es sein eigenes Daseyn verdankt. Eben indem ihm die innere Einheit der Totalität des Seyns durch den realen Grund derselben, nämlich Gott, zu welchem es selbst im Seynsverhältniß steht, verbürgt ist, ist ihm auch verbürgt, daß ihm für sich selbst von keinem Gliede dieser Totalität eine Gefahr drohen kann. An die Wissenschaft, sofern sie profan ist, d. h. nicht unmittelbar mit dem Glaubensleben selbst zusammenhängt, hat es eben darum nur Eine Anforderung zu stellen, nämlich jegliches Seyn, in oder außer dem Menschen, in seiner Reinheit, in seinem wirklichen Wesen zu erfassen, also wahrhafte Wissenschaft zu seyn, gewiß, daß, je mehr so die Wissenschaft Wissenschaft, d. h. Erkenntniß des Seyenden in dessen Reinheit und Wesen ist, um so mehr die göttliche Idee sich ihr darstellt, und um so weniger zu fürchten ist, als ob irgend ein Seyendes oder seine Erkenntniß ihm selbst Gefahr bringen könnte, daß alle zeitenweise Zwietracht zwischen ihr und der profanen Wissenschaft, oder aller zeitenweise Schein einer Dissonanz zwischen ihren Ergebnissen und dem Glaubensleben nur auf Rechnung der unvollendeten Wissenschaft fällt, sich also mit ihrem Fortschritt und Vollendung von selbst auflösen wird. Denn so gewiß die Glieder der Totalität des Seyenden, also auch das Glaubensleben selbst und der Kreis des objectiven Seyns an sich in Harmonie seyn **müssen**, so gewiß wird diese Harmonie sich für die Wissenschaft herausstellen, je mehr sie Wissenschaft des Seyenden wird. Aber dieses freie Verhältniß ist nur möglich auf Grund der Selbstgewißheit des Glaubenslebens, daß es selbst nicht durch die Wissenschaft geschaffen, sondern unabhängig von ihr, da und seiner selbst schlechthin gewiß ist. Wäre es durch die Wissenschaft oder durch irgend eine Demonstration geschaffen, und also in seinem

Daseyn und seiner Gewißheit davon abhängig, so wäre sie auch ihren Wechselfällen, ihrer Unvollkommenheit und ihren Irrfahrten preisgegeben, und müßte, da die Wissenschaft nie vollendet und schwerlich in dieser sublunarischen Welt einmal ohne Irrthum seyn wird, in steter Furcht seyn, ob nicht eine neue Wandlung derselben ihm selbst den Todesstoß bringen würde. Das Zutrauen zur Wissenschaft beruht demnach für das Glaubensleben auf der Unabhängigkeit von ihr.

Kehren wir zurück zu der Bedeutung des test. Sp. S. für die Schrift, daß der Schriftinhalt sich dem Subject nur auf dem Weg der Herstellung eines Seynsverhältnisses zu demselben, durch die Ueberführung des Verhältnisses des bloßen Gegebenseyns in ein immanentes, durch reale Einführung des Subjects in das durch den sich offenbarenden Gott gesetzte Heil, in seiner schlechthinigen Gewißheit, d. h. Göttlichkeit erweist, so ergibt sich auch von hier aus der rechte Werth der **Tradition**, sowie der κριτήρια externa und interna. Die Tradition ist eine zweifache. Einmal geht sie auf die äußere Gestalt der Schrift, als Complex von Schriften, die gewissen Zeitaltern und Personen angehören. In dieser Beziehung hat die Tradition den Werth des historischen Zeugnisses, und der Werth ihrer einzelnen Bestandtheile mißt sich nach dem Maaßstabe, nach welchem historische Zeugnisse überhaupt gemessen werden. Der Tradition der primaeva ecclesia wird darum mit Recht der Vorzug vor der späteren, der Zeit nach ferner stehenden zuerkannt. Da aber historische Zeugnisse zunächst eben nur historische sind, d. h. eben nur bezeugen, daß gewisse Schriften gewissen Personen und Zeiten ꝛc. angehören, so kann die Tradition auch der ältesten Kirche für sich allein noch keine Schrift zur kanonischen, d. h. zur Regel des Glaubens und Lebens machen. Sie bilden für letztere ein vorbereitendes, aber nicht ein entscheidendes Element. Ein vorbereitendes, denn da die Offenbarung eine geschichtliche ist, ist die Frage, ob die Berichte über sie auch geschichtlich so zu ihr stehen, daß eine treue Kunde in ihnen vorauszusetzen ist, nicht gleichgiltig. Aber die Entscheidung gibt das test. Sp. S., sofern dieses, d. h. das auf die geschilderte Weise gegründete christliche Bewußtseyn aus der Totalität des Schriftinhalts heraus urtheilt, was sich in diesen einfügt und was nicht.

sofern die historischen Zeugnisse über jene Schriften, deren Complex eben die heilige Schrift genannt wird, von solchen herrühren, von welchen erhellt, daß sie selbst in der Sache, von welcher die Schrift redet, gelebt haben, bilden sie einen Bestandtheil der Tradition im zweiten Sinn, sofern sie sich nämlich auf den Schriftinhalt bezieht. Insofern stellt sich in ihr dar der Gemeingeist der Kirche, welchen der in ihr als der Gemeinschaft der Gläubigen (d. h. deren, in welchen der heilige Geist vermittelst des in der Schrift enthaltenen göttlichen Wortes das Glaubensleben gewirkt hat) waltende Geist Gottes schafft. In diesem Gemeingeist der Kirche ist ein kirchlich gemeinsamer Schriftglaube enthalten, und dieser wird selbst zu einer Bestätigung der bloß historischen Tradition, — aber nicht so, als ob durch diesen gemeinsamen Schriftglauben die Schrift selbst authentisch gemacht würde; sondern der gemeinsame Schriftglaube bezeugt nur, was die Gemeinschaft der Gläubigen aus der Schrift empfangen hat; er ist der Ausdruck des nicht nur dem einzelnen zu Theil gewordenen Sp. S., sondern davon, daß er allen Gläubigen, welche real Gläubige sind, zu Theil geworden. (Vgl. Nitzsch g. Delbrück S. 70.) Aehnlich gestaltet sich von dem Standpunkt des test. Sp. S. aus die Stellung der κριτήρια. Ohne das testim. Sp. S., d. h. ohne die reale Einfügung des Subjects in die durch das Wort verkündigte Sache vernommen, haben sie nur vorbereitende und einladende Kraft (s. oben). Durch das test. Sp. S. aber, d. h. sofern das Subject in der Sache selber lebt, werden sie in demselben Grade Momente des sich vollziehenden test. Sp. S., als sich in ihnen die Sache, die Qualitäten und die Kräfte des im Wort verkündigten Heils &c. darstellen, und erhalten so auch rückwärts und nicht isolirt, sondern in ihrer Stellung zur Totalität des Schriftinhalts betrachtet in demselben Grade eine Beweiskraft für diese, als sie in näherer oder entfernterer Beziehung zu der Hervorbringung, Nährung, Kräftigung, Reinigung &c. des Glaubenslebens stehen, durch dessen realen Proceß hindurch sich das test. Sp. S. vollzieht. Wunder und Weissagungen erhalten innerhalb des Glaubenslebens und damit auch innerhalb der dieses beschreibenden und darstellenden Wissenschaft, in demselben Grade eine centrale und immanente Bedeutung, als sie selbst eine solche innerhalb der To-

talität des Schriftinhalts, aus welchem das Glaubensleben seine Nahrung zieht, einnehmen, und haben also vermöge ihrer Stellung zur Totalität des Schriftinhalts, durch welchen der heilige Geist wirkt und zeugt, auch eine entsprechend zu diesem Zeugniß mitwirkende, nicht mehr nur vorbereitende, sondern in die Evidenz des Selbstzeugnisses des Geistes eingeschlossene beweisende Kraft. So die Wunder, welche an dem Erlöser und von ihm geschehen sind, haben von selbst eine unmittelbare centrale Bedeutung, sowohl für den Schriftinhalt, als das Glaubensleben, und damit auch für das test. Sp. S., weil sie zur Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit und zur Vollziehung seines Werkes gehören, — gegenüber von andern Persönlichkeiten, welche in der Geschichte der Offenbarung eine mehr peripherische Stellung haben, und eben damit auch ihr Wirken und ihre in dasselbe eingeschlossene Wunderthaten.

Glauben wir im Bisherigen den Lehrsatz der alten Dogmatiker in seiner wahren Bedeutung entwickelt und gerechtfertigt zu haben, so scheint die Gestalt, in welcher er bei ihnen auftritt, uns gleichwohl noch einen Mangel zu enthalten, der aber nicht seine Substanz betrifft. Einmal haben sie seine Grenzen nicht bestimmt, sodann ihn nur im Allgemeinen aufgestellt, ohne ihn zu der Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts in Verhältniß zu setzen. Vorausgesetzt wird bei ihnen die unmittelbare Identität von Scriptura S. und verbum divinum; der von ihnen einerseits gemachte Unterschied zwischen beiden ist theils unzulänglich, theils wird er unmittelbar wieder aufgehoben. J. B. Hollaz quaest. VI, VII identificirt schlechtweg Scr. S. und verbum divinum, während quaest. VIII dahin lautet: In definitione S. Scr. verbum divinum formaliter notat sententiam Dei sive conceptum mentis divinae de salute hominum, wornach also das, was eigentlich in der Scr. S. das verbum divinum bildet, ihr heilsmäßiger Inhalt ist, und nun die von den Dogmatikern nicht beantwortete Frage entsteht, wie sich denn dieser sensus divinus zu dem Compler der kanonischen Schriften, als der Literatur bestimmter Zeiten, Personen, und dem mancherlei Inhalt derselben, dessen Zusammenhang mit dem sensus divinus doch nicht überall so offen da liegt, verhält. Die auf

diese Unterscheidung hintendirenden Bestimmungen (z. B. eben bei Hollaz, quaest. VII, ἔκθεσις, S. Scr. sumitur vel materialiter (d. h. ihrer äußeren Gestalt nach) pro apicibus, literis et verbis, e quibus constat, vel formaliter (d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch dem Inhalt nach) pro sensu θεοπνεύςῳ vel denique complexe et complete prout tam literas, syllabas et voces, quam sensum θεόπνευςον complectitur) treffen nur das alleräußerlichste, sofern unter materia nur die linguistische Form, unter forma aller Inhalt ohne Rücksicht auf seine innerlichen Unterschiede zusammengefaßt, dabei aber gerade von der Hauptsache, von dem Charakter der Schrift als dem literarischen Product bestimmter Zeiten und Personen, und der näheren oder ferneren Beziehung des Inhalts auf das Heil gänzlich abstrahirt wird. Aber auch diese Unterscheidung wird bedeutungslos durch den Begriff der Inspiration, welche in ihrer bekannten Steigerung auf die omnia et singula verba und von manchen der Art auch auf das linguistische bezogen wurde, daß die Annahme eines Barbarismus oder Solöcismus in den Schriften der Apostel als Gotteslästerung erschien, wodurch also die heilige Schrift in ihrer ganzen äußerlichen Gestalt und Erscheinungsform unterschiedslos mit dem verbum divinum identificirt wurde. Indem nun das test. Sp. S. als letzte und höchste Instanz für den Erweis der Göttlichkeit des verbum divinum aufgestellt wird, wäre es zügleich zu beziehen auf die ganze äußerliche Gestalt desselben, und wäre zu folgern, daß das test. Sp. S. sogar gewiß mache über die Reinheit des Sprachidioms von Barbarismen und Solöcismen, eine Folgerung, welche z. B. von Quenstedt zwar nicht bei der Entwicklung des test. Sp. S., aber doch fast direct bei der Frage über die Barbarismen und Solöcismen gezogen wird (p. 120 distinctio V). Diese Ausdehnung nun des test. Sp. S. liegt keineswegs im Sinne des Lehrsatzes selbst. Sodann aber wird nicht derjenige Gebrauch von ihm gemacht, der in der That von ihm zu machen ist, er wird nur im Allgemeinen aufgestellt, aber nicht auf die einzelnen Theile der Schrift, deren Zugehörigkeit zum Canon doch immer nur aus den historischen Zeugnissen erwiesen wird, und ebensowenig auf ihren mannigfaltigen Inhalt angewendet. Es fragt sich, was sich in diesen Beziehungen aus dem Lehrsatze selbst entwickeln läßt.

Wir denken folgendes. Nach der Beschreibung der Dogmatiker selbst (s. oben) geht das Argument auf den Inhalt der Schrift, an und für sich nicht auf die Form, sofern sie ein Complex gewisser literarischer Produkte ist, und zwar auf den heilsmäßigen Inhalt in seiner Totalität. Denn nur eben durch ihren heilsmäßigen Inhalt vollzieht sich die Wirksamkeit der Schrift zur illuminatio, conversio etc., indem eben die Erlösungsthat und das Erlösungswort, Gesetz und Evangelium an das Herz des Menschen kommen und darin das reale Glaubensleben wirken. Nun aber ist der Schriftinhalt sehr mannigfaltiger Art und verhält sich zu dem Zweck und Erfolg des heilsmäßigen Gebrauchs, nämlich des Menschen Heil, sehr verschieden, das eine central, das andre peripherisch. In demselben Verhältnisse nun, in welchem die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts zu seinem immanenten Zweck und Erfolg steht, wird sich auch der Grad der Gewißheit des test. Sp. S. über die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts gestalten, d. h. das test. Sp. S. wird sich in erster Linie und in höchstem Grade auf die Grundthatsachen und Grundlehren der Schrift erstrecken, zu den weiteren Thatsachen und Lehren aber in demselben abgeleiteten Verhältniß und niedrigeren Grade, als diese selbst in einem ferneren und abgeleiteten Verhältniß zu den Grundthatsachen und Grundlehren stehen. Das Verhältniß der centralen und peripherischen Thatsachen und Lehren ist darum kein gleichgiltiges, denn der heilsmäßige Inhalt der Schrift bildet nicht eine einförmige Masse, sondern eine Totalität, auf welche eben das test. Sp. S. geht, aber innerhalb dieser Totalität gibt es Abstufungen von tragenden und getragenen Gliedern, und dieses Verhältniß wird sich eben in der Evidenz des test. Sp. S. wiederholen. Indem ferner das test. Sp. S. sich auf den heilsmäßigen Inhalt der Schrift bezieht, folgt unwidersprechlich, daß es über solches, was etwa — dieß ist hypothetisch zu sagen, weil die factische Frage sich nur durch eine Gesammtdarstellung des Schriftinhalts entscheiden kann — was etwa in der Schrift wäre ohne eine Beziehung auf das Heil, gar nichts aussagt, also auch keine Gewißheit gibt, und folglich auch dem Irrthum Raum läßt*). Die Folgerung der alten

*) Vergl. Twesten, Dogm. I. 436.

Dogmatiker, daß in der Schrift gar kein error, auch nicht in Beziehung auf topographica onomastica etc. sich finde, folgt gewißlich nicht aus ihrer eigenen Beschreibung der höchsten Instanz für die Gewißheit über die Schrift, eben weil diese resultirt aus dem heilsmäßigen, nicht aber aus dem topographischen, onomastischen, chronologischen u. s. w. Inhalt der Schrift, (letzteren nämlich an und für sich außer Zusammenhang mit der Totalität der Heilsthatsachen genommen). Ferner aber ist in der Schrift enthalten nicht bloß unmittelbares Gotteswort, versteht sich, auch solches, aber nicht bloß solches; es ist darin enthalten nicht bloß die Geschichte der Offenbarung selbst, sondern auch die Geschichte eines menschlichen Gemeinlebens, innerhalb dessen die Offenbarung sich vollzog, auf welches letztere bestimmend einwirkte und welches wiederum sich selbst auf die sich vollziehende Offenbarung bezog, d. h. die Geschichte des Volks Gottes im alten Bund, und die Geschichte der ersten Kirche; und zwar theils seine Geschichte, theils seine Selbstdarstellung. So ist in der Schrift neben dem unmittelbaren Gotteswort und Gottesthat, auch menschliches, eben von dem ersteren influenzirtes Wort und menschliche Geschichte enthalten, und ist eben aus diesem Boden die Scr. S. als Complex gewisser Schriften, gewisser Personen 2c. herausgewachsen. Zu dieser Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts wird sich das test. Sp. S. urtheilend verhalten, und zwar verschieden, nämlich, daß nicht in allem und jedem die gleiche Durchdrungenheit von dem göttlichen Geiste sich ausspreche. Es wird sich von selbst ein Urtheil daraus ableiten, sowohl über die Stufen der Heilsoffenbarung, als über die Grade des Durchdrungenseyns von dem göttlichen Geiste, welche sich an den verschiedenen Perioden jenes durch die Offenbarung selbst gesetzten menschlichen Gemeinlebens erweisen, z. B. ein vollkommeneres oder unvollkommeneres Durchdrungenseyn von dem göttlichen Geiste in den verschiedenen Psalmen — (denn unmöglich kann sich der heil. Geist auf gleiche Weise bekennen zu den tiefsten Bußpsalmen und zu den sogenannten Rachepsalmen, obwohl Verf. nicht gemeint ist, als ob in letzteren nicht auch etwas von dem Geist Gottes zu spüren wäre) — mehr oder weniger tiefes Eingelebtseyn in die Gotteswahrheit in den Proverbien, in Koheleth und in den apostolischen Schriften des neuen Testaments 2c. Zu

dieser Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts wird sich das test. Sp. S. verschieden urtheilend verhalten, oder jene Stufen und Gradunterschiede werden sich im test. Sp. S. wiederholen, eben weil es auf die Totalität des heilsmäßigen Schriftinhalts, nicht auf eine unterschiedslose Masse geht. Endlich ergibt sich aus dem Lehrsatze nicht die Inspirationstheorie der alten Dogmatiker. Denn der heil. Geist bezeugt zwar gewißlich, daß er durch die biblischen Schriftsteller geredet hat, denn er führt ja durch sie zum Heil, d. h. zu einem, durch den Geist und aus ihm geborenen Geistesleben. Aber weder über die Art, wie er durch sie geredet hat, spricht das test. Sp. S. unmittelbar etwas aus, noch auch darüber, daß sie alle des gleichen Grades der Inspiration theilhaftig gewesen, und zwar letzteres nicht, weil eben das, was sie durch ihre Schriften zu uns reden, eine verschiedene Stellung innerhalb der Totalität des Schriftinhalts einnimmt, durch welche letztere hindurch eben der heil. Geist über die Inspiration der Inspirirten zeugt.

Ziehen wir aus den letzteren Ausführungen das Resultat, so ist es dieses, daß gerade von dem Lehrsatz des test. Sp. S. aus ein Unterschied zwischen verbum divinum, und Scriptura Sacra zu statuiren ist, und zwar bezeichnet jenes den heilsmäßigen Inhalt, dieses die menschliche Form, in welcher er der Kirche überliefert ist, als eine Sammlung von Schriften bestimmter Personen, aus bestimmten Zeiten, bestimmten Entwicklungsperioden des Reichs Gottes — eine menschliche Form, welche aber ihrerseits influenzirt ist von dem Inhalte, den darzubieten ihr Endzweck ist. Als diese menschliche Form hat sie ihre menschliche, persönliche, temporelle locale Eigenthümlichkeit, eine Eigenthümlichkeit, die aber dem substanziellen Inhalt nicht gleichgiltig ist, sofern sie selbst aus dem Leben heraus geboren ist, das durch jenen Inhalt und seinen geschichtlichen Vollzug gesetzt und bestimmt wurde. Vielmehr weil beide, verb. div. und Scr. S. in einander sind, hat, um die Anwendung auf die biblische Kritik zu machen, bei der Frage, welche Schriften zur Scr. S. gehören, oder welche kanonisch sind, das test. Spir. S. zu concurriren. Denn zunächst ist freilich Sache der unabhängigen historischen Kritik, die Zeit, Verfasser, Glaubwürdigkeit 2c. einer gewissen Schrift herzustellen und da es sich für das

Glaubensleben um die Gewißheit über eine geschichtliche, reale Offenbarung handelt, sind diese Fragen und ihre Beantwortung für das Glaubensleben nicht gleichgültig; sie bilden die Voraussetzungen, unter welchen sich erst das test. Sp. S. über eine Schrift vollziehen kann. Z. B. ob eine geschichtliche Schrift einen solchen historischen Bericht über die Offenbarung gibt, daß man ihr überhaupt historisch glauben kann, hat an sich die wissenschaftliche Kritik zu untersuchen, und die bejahende Antwort gibt erst die Möglichkeit für das test. Sp. S. zu Gunsten solcher Schrift. Aber mit dieser bejahenden Antwort, sofern sie bloß ein historisch-kritisches Resultat wäre, ist noch nicht wirklich zu Gunsten solcher Schrift, als kanonischer, entschieden. — Von unserem Lehrsatz aus müssen wir sagen: das bloß historisch-kritische Resultat macht noch keine Schrift, auch nicht die Schrift eines Apostels, wenn man z. B. eine solche neu auffände, zu einem Theil der heil. Schrift, sondern erst dann, wenn sich mit ihm das Zeugniß des heil. Geistes verbindet, d. h. wenn sich sein Inhalt in die Totalität der heilsmäßigen Wahrheit, durch welche der Geist selbst allein zeugt, einfügt, und wenn sich die Schrift selbst als aus jenem Gemeinleben, innerhalb dessen sich die Geschichte der Offenbarung vollzog und auf welches letztere einwirkte, herausgeboren erweist. Eine solche etwa neu aufzufindende Schrift könnte z. B. einen ganz unverfänglichen, aber für die heilsmäßige Wahrheit ganz indifferenten Inhalt haben und somit von einem bloß allgemein historischen, nicht aber einem kanonischen Werth seyn. Umgekehrt könnte z. B. das Evangelium Matthäi ganz wohl Theil der heil. Schrift bleiben, auch wenn die Kritik zum abschließenden Resultate käme, daß es dem Apostel irrthümlich zugeschrieben werde. Wir sagen: es könnte bleiben: nicht aber: es bliebe unter allen Umständen. Denn es kommt darauf an, auf welcher Basis jenes zu Ende gekommene kritische Urtheil beruhen würde. Das kritische Urtheil könnte auf Argumenten beruhen, welche die Qualifikation solcher Schrift, Zeuge der heilsamen Wahrheit zu seyn, negiren müßten. Bei unleugbarem Nachweis des Irrthums oder gar des Betrugs in der Substanz des Inhalts könnte sich unmöglich der Geist, welcher ein Geist der Wahrheit ist, zu ihm bekennen, sondern müßte sich von ihm abgestoßen fühlen, so daß ihm seine Dignität, Theil der

Scr. S. zu seyn, entfiele. Das Gleiche gälte von fälschlicher Angabe des Verfassers einer Schrift. Es käme darauf an, ob dieselbe ein Irrthum wäre oder ein falsum, begangen in der Absicht, etwas in die Kirche einzuschmuggeln. In letzterem Falle könnte z. B. eine solche Schrift, wenn sie eine Lehrschrift wäre, möglicher Weise einen unanstößigen, d. h. der heilsmäßigen Wahrheit nicht widersprechenden Inhalt haben, und doch würde sie von dem Geist und seinem Zeugnisse zurückgewiesen werden, weil dieser sich als Geist der Wahrheit unmöglich zu solchem falsum bekennen könnte. Der geschichtlichen Kritik selbst aber Einhalt zu thun, hat das Glaubensbewußtseyn vom test. Sp. S. aus keine Veranlassung. Im Gegentheil, da die Offenbarung nicht die Offenbarung einer unrealen Idee, sondern eine reale Offenbarung und darum eine geschichtliche ist, wird die christliche Wissenschaft, welche sich aus dem seiner selbst gewissen Glaubensleben erhebt, die Kritik, deren Aufgabe es ist, eben die geschichtliche Gestalt der Offenbarung in ihrer Reinheit in's Licht zu stellen, als ihr eigenes unerläßliches Geschäft in sich aufnehmen; damit auch die Kritik der biblischen Schriften. Gegen dieselbe wird sich das Glaubensleben eben vermöge des test. Sp. S. frei verhalten, eben weil es des Schriftinhalts in seiner Substanz und im Großen und Ganzen zum voraus gewiß ist. Darum wird es die Zuversicht haben, daß durch alles kritische Feuer hindurch sich auch die menschliche Form der Schrift als würdig bewähren wird, das Gefäß des verbum divinum zu seyn. Dabei wird es an die Kritik keine andere Anforderung stellen, als daß sie wahrhaft kritisch verfahre, und der Kritiker freilich die nöthigen Qualitäten mitbringe, d. h. neben der übrigen wissenschaftlichen Ausrüstung noch dasjenige Verständniß, welches aus dem Leben in der Sache erwächst. Ebendarum aber wird freilich das in sich selbst gewisse Glaubensbewußtseyn zum voraus gewisse zeitweilige Aufstellungen der Kritik einfach nicht glauben, nämlich solche, welche den Schriftinhalt in seinem Grunde und im Ganzen aufheben würden, und zwar darum nicht glauben, weil es des Schriftinhalts zuvor im Großen und Ganzen gewiß und sicher ist, und damit auch gewiß und sicher, daß diese Resultate der Kritik auf Rechnung des mangelhaften kritischen Processes zu setzen, letzterer aber in seiner weiteren Entwicklung seinen Mangel von

selbst corrigiren werde. Die Selbstgewißheit des Glaubens wird, um das Bisherige zusammenzufassen, die Ueberzeugung bei dem kritischen Processe haben: „die von ihm (von Luther) geübte Kritik, welche aus dem Glauben eben so sehr hervorging, als sie auf äußerlich feste Thatsachen fußte, wird mit der ersten Bildung des Kanons in dem Resultate zusammentreffen, daß dieses Ganze von Büchern nach dem Willen Gottes das Wort Gottes fortpflanze und zu dem Behufe von dem Geist der Wahrheit hervorgebracht sey, daß aber die einzelnen Schriften und Bestandtheile in verschiedenem Maaße und Abstufungen die sich selbst immer gleiche Kraft des göttlichen Worts und göttlichen Geistes inne haben und äußern, ohne daß von den Menschen oder der zeitlichen Kirche jenes Maaß einmal für immer bestimmt, und diese Stufen und Linien geschieden werden könnten." (Nitzsch l. c. 67.)

Aber zuletzt noch die Frage, wird damit nicht endlich doch noch unter der Firma des test. Sp. S. ein rationalistisches Princip eingeführt? Wird durch diese Scheidung von verbum divinum und Scr. S. nicht eben die Schrift zerschnitten? Wird nicht, um die Scheidung vollziehen zu können, ein subjectives Princip über die Schrift gesetzt? Und ist nicht die ganze Scheidung doch nur eine subjective, weil über die objective Grenze nicht leicht zwei ganz einig seyn werden? Wird hiemit nicht überhaupt über die Schrift geurtheilt, statt daß sie eben in unbestrittener Giltigkeit vorausgesetzt seyn soll? — Nun geurtheilt muß freilich werden; ohne Analyse und Synthese, ohne Vergleichung und Urtheil, ohne Unterscheidung des Centralen und Peripherischen, der niederen und höheren Stufen der Entwicklung, ohne die Anwendung dieses Rationalismus wäre es schwer einzusehen, wie das gläubige Subject etwas von dem durch und in der Schrift redenden Geiste Gottes vernehmen sollte, es müßte denn seyn auf die Weise, wie es der oben erwähnte Jesuite freilich vergeblich versucht hat. Ohne diesen Rationalismus kommt man auch nicht aus, sogar die einfache Identität von verbum divinum und Scr. S. gesetzt. Ohne solchen Rationalismus gibt es keine illuminatio, conversio, justific., sanctif., gibt es keinen realen Glaubensproceß, mit welchem auch das test. Sp. S. steht und fällt. Es müßte denn etwa seyn, daß die Schrift bloß eine Sammlung von Beweisstellen für ein Quantum bloßer Lehren

wäre, nach Art eines Gesetzescoder, eine Annahme, die eben mit jenem noch tieferen Irrthum, der Wurzel des falschen Rationalismus zusammenhienge, daß die Religion, auch die christliche, in erster Linie eine Sammlung von Lehren und demnach eine Sache des Wissens, und auch die Offenbarung in erster Linie und in erstem Zweck nur dazu da wäre, diese Lehren als Lehren mitzutheilen. Aber die Schrift ist vielmehr ein Organismus, welcher eben darum eine große Mannigfaltigkeit von Gliedern, Stufen und Graden in sich schließt, und zwar ein geschichtlicher Organismus, mit geschichtlichen Stufen und Graden. Das findet an der Schrift und so urtheilt über die Schrift ein jedes lebendiges Glaubensleben, überall, wo es nur da ist; es entdeckt von selbst und urtheilt faktisch und praktisch (ohne der wissenschaftlichen Principien sich bewußt zu seyn) gerade nach diesen Gesichtspunkten über die Mannigfaltigkeit des Schriftinhalts. Denn es ist doch nicht eine Sache des Streits, daß das praktische und faktische Glaubensleben z. B. nicht auf dieselbe Weise die Lebensweisheit der Proverbien zur Richtschnur seines ethischen Verhaltens macht, wie die Worte Jesu und seiner Apostel; es findet im neuen Testament noch eine höhere Lösung der Frage, warum der Gerechte so viel leiden muß, als in Hiob; es findet im Evangelium noch tiefere Motive der Buße, als auch in den tiefsten Psalmen; es findet in den Rachepsalmen einen Geist des Eifers, der im Lichte des neuen Testaments sich wesentlich mildert und verklärt, Christus hat ihm eine andere Auctorität, als Salomo; der Inhalt der Evangelien hat ihm einen anderen Werth als der Bericht der Chronik; mit anderen Worten, es legt sich die niederen Stufen aus von den höheren aus rückwärtsschauend, d. h. es unterscheidet eben zwischen höherem und niederem, unvollkommenem und vollkommenem; es macht damit faktisch aber auch einen Unterschied zwischen verbum divinum und Scr. S. Darum kann es nur ein sich selbst mißverstehendes theologisches Bedenken seyn, als ob durch jene Unterscheidung das verbum divinum selbst wankend werde, wenn man sich scheut, das, was bei jedem lebendigen Gebrauch der Schrift und bei jedem wirklich gläubigen (d. h. nicht bloß auf ein Wissen, sondern auf ein geistiges Leben ausgehenden) Nachdenken über die Mannigfaltigkeit ihres Inhalts in jedem von selbst vorgeht, auch auf einen entsprechenden wissenschaft-

lichen Ausdruck zu bringen. Sodann aber ist die Tendenz der Scheidung zwischen Scr. S. und verbum divinum von unserem Standpunkt aus nicht die, das, was auf Seite der Scr. S. fällt, nun als leere Schaale loszutrennen und wegzuwerfen; denn es ist uns nicht leere Schaale, sondern hat abgeleiteter Weise am verbum divinum Theil, und dieses Theilhaben soll in seiner Art und in seinen Graden lebendig erkannt und für die Glaubenswissenschaft herausgestellt werden. Indem aber dieses erkannt wird, erscheint uns die Schrift selbst in noch höherem Lichte, vermöge jener Unterscheidung von verbum divinum und Scr. S., welche uns aber zugleich ein lebendiges Ineinander ist, als ohne sie, — denn abgesehen von der Frage über die alte Inspirationstheorie, die doch gar Vieles enthält, was weder wissenschaftlich haltbar, noch mit dem offen daliegenden Thatbestand vereinbar ist, — erscheint uns so die Schrift als ein zweifacher Coder, einmal nämlich als die Urkundensammlung über die Geschichte der Offenbarung Gottes selbst und sodann als die selbstredende Urkundensammlung über die Einlebung der Offenbarung in den Kreis der Menschheit, innerhalb dessen die werdende und sich vollendende Offenbarung sich selbst vollzog. Beides in Einem ist uns in der Scriptura Sacra zusammengefaßt und in einander verschlungen; sie gleicht einem wundervollen Gewebe, in welchem zweierlei Fäden sich mannigfach verschlingen, die Offenbarung Gottes selbst und ihr Reflex in dem Gemeinleben, innerhalb dessen sie wurde; zusammengewoben sind sie eben nicht durch Zufall, noch durch einen ihnen fremden Geist, sondern durch den Geist desselben Gottes, der sich geoffenbart und in dem Gemeinleben, in welchem er sich geoffenbart, gewaltet hat; um die Fäden dieses Gewebes bloszulegen, in ihrer Verschlingung zu verfolgen, sozusagen das Muster, dessen sich der Meister dabei bedient hat, herauszufinden, und so das Gewebe selbst in seinem Totalentwurf nachzuzeichnen, das dünkt uns die Aufgabe und das Ziel der biblischen Wissenschaft, wie sie von unserem richtig verstandenen Lehrsatz aus sich aufstellen. Endlich, der Maßstab für jene Scheidung wird für uns — von unserem Lehrsatz aus — nicht von einem außerhalb der Schrift zu suchenden Princip zu entnehmen, sondern eben die Totalität des Schriftinhalts selber seyn, wie er rein an sich selbst gemessen für das Verständniß, welches aus dem realen Leben in ihm erwächst,

sich ergibt*). Damit wäre unser Rationalismus, wenn er so heißen soll, das Gegentheil von allem Enthusiasmus oder Fanatismus, sowohl dem römischen (um Luthers Ausdruck über den Enthusiasmus des papatus zu brauchen), welcher das Abgeleitete und durch menschliche Abirrung Getrübte zum Maaß für das Ursprüngliche macht, als des Rationalismus, sey es des socinianischen oder des vulgären, oder des speculativen, welcher die natürliche Vernunft zum Richter erhebt. Die biblische Wissenschaft wird damit zwar eine unendliche, nie ganz erreichte Aufgabe haben, da der Schriftinhalt selber unendlich ist; aber ihr Fortschritt wird nicht vom Nichthaben, sondern vom Haben ausgehen und darum der Proceß der fortgehenden Selbsterfüllung seyn.

Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus.

Von Dr. B. Weiß in Königsberg.

Der Versuch, die Prädestinationslehre des Apostel Paulus im Zusammenhange darzustellen, darf gewiß nicht für überflüssig gehalten werden. Zwar ist die Untersuchung derselben nicht mehr der Kampfplatz, auf welchem sich der Streit der confessionellen Dogmatik tummelt, sie ist in der neueren Exegese, wie in der biblischen Theologie vielfach mit Unpartheilichkeit und in rein wissenschaftlichem Interesse geführt worden, und doch kann man nicht sagen, daß dieselbe irgend bereits zu einem befriedigenden Abschlusse gelangt sey. Hat doch noch neuerdings Hofmann in seinem Schriftbeweis, der entschieden genug mit der dogmatischen

*) Es wäre dieses die analogia Scripturae — nur kommt es darauf an, sie richtig zu fassen — vergl. was darüber und über mehrere in unsern Gegenstand einschlagende Punkte Dr. Landerer in seinem umsichtigen Artikel „Hermeneutik" in der Herzog'schen theol. Encyklop. entwickelt.

Die Schrift von Carlblom, das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, welche die psychologische Frage auf so ausgezeichnete Weise behandelt, konnte von dem Verfasser nicht mehr benützt werden.

Tradition beider Confessionen bricht, um unpartheiisch zu erscheinen, eine Auffassung der biblischen Erwählungslehre gegeben, die sich geradezu allen bisherigen Auffassungen unseres Gegenstandes entgegensetzt. Ich bin nun freilich weit entfernt, die seinige für die richtige zu halten, bin vielmehr der Ueberzeugung, daß gerade das, worin er den Schlüssel zu einem richtigen Verständniß der biblischen Erwählungslehre gefunden zu haben meint, die Leugnung der auf Einzelne sich erstreckenden Vorherbestimmung, nur durch eine willkührliche und erzwungene Exegese zu halten ist; allein der von ihm gemachte Versuch und seine oft zutreffende Bekämpfung der bisherigen Auffassungen mögen doch dazu hinreichen, um zu zeigen, daß es zur gesicherten Erkenntniß der paulinischen Lehre auf diesem Gebiete noch immer erneuter Arbeit bedarf.

Hiezu einen Beitrag zu liefern ist der Zweck der folgenden Abhandlung. Weit entfernt von dem Anspruche, damit die Untersuchung über diesen schwierigen Gegenstand erledigt zu haben, hofft der Verfasser durch eine schärfere Bestimmung einiger der hier einschlagenden Begriffe, durch eine eingehende Zergliederung der paulinischen Deductionen und die möglichst treue Wiedergabe seiner Gedankenzusammenhänge manchen einzelnen Punkt aufgehellt und eine fruchtbare Wiederaufnahme der Untersuchung begonnen zu haben. Es hat zwar immer seine Schwierigkeiten, ein vereinzeltes Lehrstück und namentlich ein durch so viel tausend Fäden mit allen andern verknüpftes, aus dem so enggeschlossenen paulinischen Lehrgange darzustellen; aber da die vorliegenden Untersuchungen dem Verfasser selbst wenigstens nur im Zusammenhange mit einer selbstständigen Durchforschung des gesammten paulinischen Lehrbegriffs entstanden sind, so ist wenigstens für ihn diese Schwierigkeit verringert worden. Mit dem, was die Exegese und die biblische Theologie im Einzelnen über die hier behandelten Gegenstände bietet, mich bestätigend oder polemisirend auseinander zu setzen, würde den Raum dieser Zeitschrift weit überstiegen haben, ich habe es darum völlig unterlassen, und nur im Allgemeinen mich mit den möglichen Verschiedenheiten in der Auffassung einzelner Stellen und Fragen beschäftigt, soweit die Begründung der eignen Ansicht es nothwendig machte. Ich hoffe, daß dieselbe dadurch um so klarer hervortreten, und die mehr thetisch gehaltene Darstellung auch

dem zugänglich seyn wird, der das Eingehen in die Spezialien der wissenschaftlichen Discussion scheut.

Erster Artikel.

Die Erwählung.

1. Die vorzeitliche Erwählung.

Der Begriff der Erwählung ist kein specifisch Neutestamentlicher, er ist von den Aposteln aus dem alten Testament herübergenommen; daher ist er auch zunächst wie dort kein eigentlich dogmatischer, d. h. er ist nicht der Ausdruck für eine uns überlieferte Glaubenslehre; sondern er ist sozusagen ein heilsgeschichtlicher Begriff, ein Ausdruck für die Offenbarung des Weges, auf dem Gott bereits im A. B. die Erfüllung seines ewigen Heilsrathschlusses vorbereitet hat. Aus allen Völkern nämlich erwählt Jehovah Israel aus freier, unverdienter Liebe (Deut. 7, 6 ff. 9, 4 ff.), daß es sein Eigenthumsvolk sey, worin nach Alttestamentlicher Anschauung ebensowohl der Beruf zur Heiligkeit, wie die Verheißung besonderer göttlicher Liebe liegt.

So überkommen die Neutestamentlichen Schriftsteller den Begriff der Erwählung, so insbesondere auch der Apostel Paulus. Noch immer ist und bleibt Israel das gottgeliebte Volk nach seiner Erwählung (Röm. 11, 28.). Noch immer ist die Erwählung eine That der freien, unverdienten göttlichen Liebe: *ἐξελέξατο ἡμᾶς — ἐν ἀγάπῃ προορίσας — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Ephes. 4, 5.), und steht also im ausgesprochenen Gegensatz zu allem Verdienst aus den Werken: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ — οὐκ ἐξ ἔργων* (Röm. 9, 11. ff. 2 Tim. 1, 9.). Noch immer ist das Ziel dieser Erwählung einerseits die Gottgeweihtheit, die Heiligkeit im theokratischen Sinne sowohl, wie im eigentlich ethischen, andrerseits die besondre göttliche Liebesverheißung, die Kindschaft mit aller Errettung und Herrlichkeit, die ihr sicheres Theil ist. Auserwählte Gottes, so redet Paulus die Colosser an (3, 12.) und exponirt den Begriff sofort durch Heilige und Geliebte; *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ* nennt er Ephes. 1, 4. das Ziel der Erwählung und gleich

darauf εἰς υἱοθεσίαν — εἰς αὐτόν (1, 5.). Wie es 2 Theff. 2, 13. nach mehr negativer Bezeichnung die σωτηρία ist, wozu wir erwählt sind (vergl. 1 Theff. 5, 9.), so ist es Röm. 9, 23. 1 Kor. 2, 7. in positivem Ausdrucke die göttliche δόξα. Soweit ist es nur der Alttestamentliche Begriff, den wir auf dem Boden des paulinischen Lehrbegriffs wiederfinden; höchstens mögen wir sagen, daß, dem Charakter des Neuen Testaments entsprechend, hier die Seite des Ziels der ἐκλογή, welche die Heilsvollendung in sich schließt, deutlicher hervortritt und stärker betont wird als im Alten Bunde, wo noch der Hauptnachdruck auf der Seite der Aufgabe lag, die die Erwählung dem Volke Israel stellte.

In meinem petrinischen Lehrbegriff (S. 133—140) habe ich darzuthun versucht, wie auf der ersten Stufe Neutestamentlicher Lehrentwicklung der Begriff der Erwählung noch völlig innerhalb der Grenzen derjenigen Bestimmungen bleibt, welche ihm die Offenbarung des Alten Bundes gesteckt hat. Noch immer ist Israel das auserwählte Geschlecht (1 Petr. 2, 9.); aber nur der Theil Israels, der seine Bundespflicht gegen den Messias erfüllt hat (2, 7.); denn alle andern Mitglieder werden aus dem Volke ausgerottet (Apg. 3, 23.). Von einer Uebertragnng des Begriffs der Erwählung von dem Volke Israel auf die christliche Gemeinde kann hier noch nicht die Rede seyn; die Christengemeinde ist noch wesentlich das gläubig gewordene Israel, die einzelnen, vor der Zeit von Gott herzugerufenen Heiden sind als verschwindender Bestandtheil in dasselbe aufgegangen (a. a. O. S. 153). Diese ganze Anschauung ist für den äußeren Gesichtskreis, wie für die inneren Grundvoraussetzungen des großen Heidenapostels bereits zur Unmöglichkeit geworden. Um ihn blüht bereits die durch seine Predigt in's Leben gerufene Heidenkirche und hat längst die Anfänge der judenchristlichen Urgemeinde weit überflügelt, in ihm ist bereits der relative Gegensatz der Alttestamentlichen und der Neutestamentlichen Religion, des Gesetzes und des Evangeliums, der Werke und des Glaubens in's Bewußtseyn getreten. Auch bei ihm freilich kann nicht von einer Uebertragung des Alttestamentlichen Erwählungsbegriffs auf die Neutestamentliche Gemeinde die Rede seyn; diese Uebertragung wäre eine Aufhebung desselben; denn ihm ist es wesentlich, daß er an dem von den Vätern stammenden Geschlechte

haftet. Und in dieser nationalen Beziehung hält ja der Apostel auch auf's Entschiedenste an dem Alttestamentlichen Begriff der Erwählung fest, wenn er Röm. 11, 28. von den Juden seiner Zeit sagt, sie seyen κατ' ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας, und die Unmöglichkeit einer völligen Verstoßung Israels Röm. 11, 2. daraus deducirt, daß Gott sein Volk nicht verstoßen könne, ὃν προέγνω. (Vgl. Röm. 11, 29.) Allerdings weist Paulus nach (Röm. 4. und Gal. 3.), daß und warum die dem Abraham gegebene Verheißung auch auf die Heiden übergegangen sey; aber damit kann die geschichtliche Thatsache, wonach Gott ein bestimmtes Volk als Volk aus allen andern Völkern erwählte, nicht umgestoßen werden, und wenn einst Israel als Volk gerettet werden wird, wie der Seherblick des Apostels es geschaut hat, dann wird jene unwiderrufbare Erwählung Israels sich vollkommen realisirt haben (Röm. 11, 25. 26.).

Es scheint damit jede Möglichkeit einer Uebertragung des Erwählungsbegriffs auf das christliche Gebiet abgeschnitten zu seyn. Aber dem ist doch nicht so. Gerade weil an der Israel gegebenen Verheißung nun die aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde theilnimmt, (Röm. 4, 16.) theilnimmt nicht um ihrer Werke willen, sondern weil Gott aus freier Gnade ihr durch Jesum Christum an dieser Verheißung Antheil gegeben hat (Gal. 3, 14. 28.), so drängt sich sehr natürlich der Gedanke auf, daß es in dem ewigen Heilsrathschlusse Gottes (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 9. Col. 1, 26). auch eine ewige Erwählung aller derer gibt, die auf dem für jeden einzelnen ohne Unterschied geordneten neuen Heilswege das Ziel der Heilsvollendung erreichen. Sofern diese Erwählung in der freien göttlichen Liebe ihren Grund und in der Bestimmung des Menschen zur Heiligkeit und Seligkeit ihr Ziel hat, haben wir bereits oben gesehen, daß sie eine jener Alttestamentlichen Erwählung des Volkes Israel vollständig analoge ist, weshalb sie auch von derselben ihre technische Bezeichnung entlehnt; sofern sie aber nicht ein Volk als Volk, sondern bestimmte einzelne Individuen betrifft, und sofern sie darum nicht wie jene in der geschichtlichen That der Erwählung der Erzväter, sondern in der vorgeschichtlichen des ewigen Heilsrathschlusses wurzelt (Eph. 1, 4.: πρὸ καταβολῆς κόσμου. 2 Thess.

2, 13.: ἀπ' ἀρχῆς), ist sie doch wieder eine davon wesentlich verschiedene. Die Lehre von dieser vorzeitlichen Erwählung Einzelner zur Seligkeit ist die eigenthümliche Form, in welcher der Begriff der Erwählung innerhalb des paulinischen Lehrbegriffs seine bedeutsame Rolle spielt.

Ob nun aber wirklich Paulus eine Erwählung Einzelner gelehrt habe, das kann zunächst noch zweifelhaft erscheinen. Es gibt ja zwischen der Erwählung einzelner Individuen und der Erwählung einer Volksgemeinschaft als solcher noch ein drittes, die Erwählung der Christengemeinschaft als religiöser Gemeinschaft, die durch den Glauben und die demselben gewordene Gabe desselben heiligen Geistes verbunden ist. Es könnte ja diese von Ewigkeit her aus allen anderen kosmischen Gemeinschaften erwählt und zur Heiligkeit und Seligkeit bestimmt seyn, so daß der Einzelne, insofern als er an dieser Gemeinschaft Theil hat, auch erwählt ist und durch den Eintritt in dieselbe im Stande wäre, sich der Erwählung theilhaftig zu machen. Und in der That, wenn wir sehen, wie der Apostel im Epheser- und Colosserbriefe, sowie auch in den Thessalonicherbriefen bald die Gemeinden im Ganzen als ἐκλεκτοί anredet, bald sich mit ihnen unter das schrankenlos allgemeine ἡμεῖς, von dem er die Erwählung prädicirt, zusammenfaßt, so könnte es wohl scheinen, als ob die Christengemeinde als solche erwählt sey. Allein schon das muß auffallen, daß, so oft auch der Apostel, besonders im ersten Korinther- und im Epheserbrief, von der christlichen Gemeinschaft als solcher redet, er derselben doch nie das Prädicat des Erwähltseyns beilegt. Und jedenfalls lassen sich doch jene Stellen auch so auffassen, daß Paulus die Mitglieder der Christengemeinden nur darum Erwählte nennt, weil er an ihnen das Kennzeichen der Erwählung wahrnimmt, womit dann immer noch bestehen könnte, daß sie nicht erwählt wurden, weil sie Christen geworden, sondern daß sie Christen geworden sind, weil sie erwählt waren. Daß aber jene Stellen nicht nur so genommen werden können, sondern so genommen werden müssen, dafür zeugt ganz klar die eine derselben, 1 Theff. 1, 4—6., in welcher Paulus es ausspricht, daß er ihre ἐκλογή erkenne aus der Art, wie unter ihnen die evangelische Verkündigung gewirkt habe. Die Thessalonicher sind nicht Erwählte ge-

worden dadurch, daß sie das Evangelium annahmen, sondern sie werden erkannt als solche, die erwählt waren, weil dieß geschah. Ebenso entschieden zeigt die Stelle 1 Kor. 1, 26—29., daß die Erwählung eben eine Erwählung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde, in welcher der Einzelne das Heil findet, ist; denn Paulus zeigt dort, wie Gott, um allen Ruhm des natürlichen Menschen zu Schanden zu machen, gerade die Thörichten, die Schwachen und die Unedlen aus der Masse des korinthischen Volkes erwählt habe. Von einer anderen Seite her folgt dasselbe aus Tit. 1, 1., wo, wie ich nicht zweifle, das κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν ϑεοῦ (vgl. Röm. 1, 5) den Beruf des Apostels dahin bestimmt, den Glauben zu bewirken in den Auserwählten Gottes. Die ἐκλεκτοί sind also nicht die Gläubigen, sondern diejenigen, welche dazu erwählt sind, gläubig gemacht zu werden, wodurch sie dann erst als Mitglieder in die christliche Gemeinschaft eintreten. Auch die Stelle 2 Tim. 2, 10. läßt eine analoge Fassung zu, wonach Paulus um der Auserwählten willen leidet, die er eben durch das unter allem Leiden nicht gebundene Wort Gottes (V. 9.) zum Glauben und damit zur σωτηρία und δόξα bringen soll. Allein der Zusammenhang mit dem Folgenden gibt wenigstens eine gewisse Berechtigung, die Worte nur von dem Vorbilde der ὑπομονή, das Paulus den erwählten Gläubigen gibt, zu fassen, und dann kann die Stelle für unsere Frage nichts entscheiden, ohne natürlich der anderwärts bezeugten richtigen Fassung der ἐκλογή irgendwie entgegen zu seyn. Bei den Hauptstellen des Römerbriefes aber (8, 28. 29. 33. und 9, 11) kann ohnehin nur an eine Erwählung Einzelner gedacht werden, wie ja in letzterer Stelle als Prototyp derselben geradezu die Erwählung Jakob's vor Esau erscheint. Ja selbst da, wo Paulus die räthselhaften Schicksale des „erwählten" Volkes im alttestamentlichen Sinne betrachtet, sieht er sich genöthigt, diesen specifisch christlichen Begriff der Erwählung dabei in Anwendung zu bringen, und nennt die Stämme der einzelnen Israeliten, welche schon jetzt das Heil erlangt haben, die ἐκλογή (Röm. 11, 5—7.), worauf wir später ausführlicher zurückkommen werden.

Es hängt auch in der That die eigenthümliche Umbildung und Ausprägung, welche der Begriff der Erwählung im paulinischen Lehrzusammenhange erhalten hat, zu tief zusammen mit dem

ganzen Charakter und mit der Genesis seiner Lehrentwicklung, als daß man diesen eigentlichen Schwerpunkt in derselben verkennen könnte. Wie das Heil an ihm selber nicht zunächst in einer objectiven geschichtlichen Erscheinung, sondern vielmehr in einer subjectiven inneren Erfahrung hervorgetreten war, so hat seine ganze Lehrentwicklung die Tendenz bekommen auf die allseitige Durchdringung und Darstellung des Processes der persönlichen Heilsaneignung, wie er sich immer und immer wieder nur in den einzelnen Individuen vollzieht. Es stehen in der That die vereinzelten und darum oft schwer genug scharf bestimmbaren Aussagen über das objective Heil nach seinem Grund und Wesen in augenfälligem Mißverhältniß zu der allseitig durchgearbeiteten, durch alle Stufen ihres Processes durchgeführten Entwicklung der Lehre von der individuellen Heilsaneignung, ganz abgesehen noch von den rein theologischen und christologischen Lehren, für die sich fast immer nur mittelbare Andeutungen finden. Und selbst wo sich der Blick auf den religionsgeschichtlichen Proceß der vorchristlichen wie der nachchristlichen Menschheit erweitert, wird jener doch vorwiegend nur in seinem pädagogischen und propädeutischen Charakter aufgefaßt, dieser aber ausdrücklich unter den Gesichtspunkt der Frage gestellt, wie sich die Erwählung Israels als Volk mit dieser Erwählung der einzelnen Individuen scheinbar ohne jede Rücksicht auf vorchristliche Volks- oder Religionsgemeinschaft reimen lasse (Röm. 9—11.), oder, wie es in der oben besprochenen Stelle aus 1 Kor. 1. geschieht, unter den Gesichtspunkt der Frage, wie die persönliche Theilnahme an dem christlichen Heil und die damit gegebene Bevorzugung in so grellem Contraste stehen könne zu der scheinbaren Bevorzugung durch persönliche Begabung auf dem weltlichen oder natürlichen Lebensgebiete.

Wie aber reimt sich diese partikularistische Ausprägung des Erwählungsbegriffs, die doch in gewissem Sinne die Grenzen noch enger zieht, als der Alttestamentliche Partikularismus, mit dem paulinischen Universalismus? Es kann letzterer wohl auf keinen schärferen Ausdruck gebracht werden, als er ihn in der Stelle Röm. 11, 32. gefunden hat: Gott beschloß alle unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme. Allein gerade der Zusammenhang, in welchem diese Stelle steht, zeigt auf's Deutlichste, daß

es sich hier nicht um alle einzelnen Individuen handelt, sondern um alle Theile der vorchristlichen Menschheit, um Juden und Heiden. Gott hat das Heil nicht an eine Bedingung geknüpft, die nur dem auserwählten Volke des Alten Bundes eignete, und damit alle Nichtjuden von der Erlangung des Heils ausschlöße, sondern an eine Bedingung, die Heiden wie Juden gleich erfüllbar ist, und darum Allen den Zutritt zum Heile öffnet; denn Gott ist nicht ein Gott der Juden allein, sondern auch der Heiden (Röm. 3, 29. 30.). Das ist der paulinische Universalismus, und wie der Apostel dies näher durchführt, das werden wir später sehen. Damit ist aber nicht gesagt, daß allen einzelnen Menschen in gleicher Weise von jeher das Heil bestimmt ist, eine Voraussetzung, mit welcher der Ausgang der geschichtlichen Entwicklung, der nach Paulus zweifellos zu einem doppelten Ziele, der ἀπώλεια und der σωτηρία führt, die Apokatastasis aber entschieden ausschließt, ebenso wie der Begriff der ἐκλογή selbst streitet, der ja schon durch sich selbst auf eine Scheidung und Auswahl Einzelner aus der Gesammtmasse hinführt. Es ist darum auch nicht gelungen, aus dem Gebiete der unbezweifelt echten paulinischen Briefe irgend eine Beweisstelle für einen allgemeinen Heilsrathschluß Gottes aufzufinden. Dagegen hat man solche Stellen in den Pastoralbriefen zu finden gemeint, und ist deshalb auch von anderer Seite zu der Folgerung fortgeschritten, daß Briefe, welche diesen Universalismus aussprächen, von dem Apostel Paulus nicht herrühren könnten. Für die kritische Frage ist dieser vermeintliche Fund freilich weit überschätzt worden. Denn weder ist es möglich, daß der pseudonyme Verfasser in solchen ganz gelegentlichen Andeutungen eine bestimmte Polemik gegen Irrlehren seiner Zeit ausgeprägt haben sollte, noch ist es wenigstens wahrscheinlich, daß eine so ganz im Paulinismus wurzelnde Lehranschauung, wie die dieser Briefe, in einem solchen Centralpunkte mit den Grundvoraussetzungen des paulinischen Lehrbegriffs sollte gebrochen haben, ja es wird zum reinen Selbstwiderspruch, wenn wir erwägen, daß in den oben angeführten Stellen Tit. 1, 1. 2 Tim. 2, 10. sich gerade der charakteristisch-paulinische Erwählungsbegriff ausprägt, wofür wir übrigens im Verlaufe unserer Betrachtung noch weitere Belege finden werden. Es bedarf aber auch nur einer etwas schärferen Erwägung der betreffenden Stellen

im Zusammenhange, um sich zu überzeugen, daß sie jenen unpaulinischen Universalismus nicht zu beweisen im Stande sind. Wenn nach 1 Tim. 2, 4. Gott die Rettung aller Menschen will (πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι), so erhellt schon aus der praktischen Ermahnung, welche durch diesen Satz begründet werden soll, und welche die Wohlgefälligkeit eines Niemanden ausschließenden Fürbittengebets einschärft, daß es sich hier nicht um den seines Erfolges gewissen göttlichen Erwählungsrathschluß, sondern um den allgemeinen im objectiven Heilswerke (V. 5.) geoffenbarten Liebeswillen Gottes handelt, dessen Realisirung aber an jener ewigen Erwählung seine Schranke findet. Gerade die Art, wie V. 5. die diesem allgemeinen Liebeswillen entsprechende Eröffnung des einen Heilsweges durch die Einheit Gottes als Heilsquelle und Christi als Heilsmittlers begründet wird, erinnert ja deutlich an Röm. 3, 29., wo an jenen falschen Universalismus gar nicht zu denken ist. Wie aber ein göttliches θέλειν, wie das in unserer Stelle erwähnte, überhaupt seine Schranke finden kann in dem ewigen Erwählungsrathschlusse, das kann erst klar werden, wenn wir die Frage nach der Absolutheit dieses Erwählungsrathschlusses beantwortet haben. In der Stelle 1 Tim. 2, 10., wo Gott der σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων genannt wird, hebt schon der Zusatz μάλιστα πιστῶν die vermeintliche Beweiskraft der Stelle für einen universalistischen Heilsrathschluß auf. Man mag das mehr auf einen graduellen Unterschied hinweisende μάλιστα auffallend finden; aber darüber, daß durch den Zusatz zwischen den Gläubigen, denen die σωτηρία wirklich zu Theil wird, und den übrigen πάντες, für die sie nur objectiv da ist, unterschieden wird, kann kein Zweifel seyn; und indem hier gerade Gott als der persönliche Quell aller σωτηρία genannt wird, erscheint dieser Unterschied in ihm selber begründet, was eben der Fall ist, wenn die Gläubigen die von ihm erwählten sind. — Die Stelle Tit. 2, 11. aber, welche die abschließende Begründung der Ermahnungen an die einzelnen Stände, Geschlechter und Lebensalter enthält, will mit ihrem πᾶσιν ἀνθρώποις doch offenbar nichts anderes, als die pädagogische Absicht der göttlichen Gnadenoffenbarung als für alle jene Menschenklassen verbindlich darstellen.

---

2. Die bedingte Vorherbestimmung.

Lehrt also Paulus eine ewige Erwählung einzelner Individuen zur Seligkeit, so entsteht nun die Frage, ob diese Erwählung eine schlechthin freie und unbedingte, im Sinne des decretum absolutum sey. Ist sie das, so wird sich's weiter fragen, ob der Apostel nun auch bis zu allen Consequenzen der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl fortgeschritten ist, ob er gelehrt habe, daß für die Erwählten jede Art von Mitwirkung zu ihrem Heile ausgeschlossen ist, und daß die der Verdammniß anheimfallenden nicht weniger zu diesem Ziele vorherbestimmt sind, weil die allein und ausschließlich das Heil wirkende göttliche Gnade ihnen nicht zu Theil geworden ist, daß also die Vorherbestimmung von Ewigkeit her eine doppelte gewesen, zur Seligkeit und zur Verdammniß. Einen Beweis nun dafür, daß dieses wirklich die paulinische Anschauung sey, scheint die Stelle darzubieten, wo Paulus aus einer Schriftstelle, welche die Unbedingtheit des göttlichen Erbarmens ausspricht (Exod. 33, 19.), einerseits, und aus dem geschichtlichen Beispiele des Pharao, von dem die Schrift sagt, daß Gott ihn hingestellt habe, um seine Macht an ihm zu beweisen (Exod. 9, 16.), andererseits, die Berechtigung Gottes erweist, den einen zu verstoßen, des andern sich zu erbarmen (Röm. 9, 17—18.), und den Einwand, daß dadurch alle Zurechnungsfähigkeit aufgehoben werde (V. 19), damit zurückweist, daß der Mensch überhaupt nicht mit Gott rechten dürfe, weil er als der Schöpfer volle Freiheit habe, seine Gebilde zu bestimmen, für welchen Zweck er wolle, das heißt also zur Seligkeit oder zur Verdammniß zu erschaffen (V. 20—21.). So klar und unzweideutig aber diese Stelle an sich ist, so zweifelhaft muß es von vornherein erscheinen, ob wir berechtigt sind, in derselben irgend eine lehrhafte Aussage über das wahre Wesen der göttlichen Vorherbestimmung zu suchen, da es bekannt ist, wie der ganze Abschnitt, dem sie angehört, einen durchaus polemischen Charakter trägt. Den auf ihr Geburtsrecht und ihr Werkverdienst trotzenden und auf Grund desselben das Heil für sich verlangenden Juden gegenüber soll nachgewiesen werden, wie nichtig dieses ihr Verlangen sey und wie eitel ihre Beschuldigung gegen Gott, als sey er ungerecht, wenn er ihnen das Heil nicht zuwende. Ihrem

auf völliger Verkennung des menschlichen Standpunktes, der keinerlei Verdienst Gott gegenüber zuläßt und darum keinerlei Anspruch duldet, beruhenden Trotz und Hochmuth muß die schrankenlose und unbedingte Berechtigung Gottes gegenübergehalten werden, wie sie in seinem Wesen als Schöpfer begründet und in der Schrift Alten Testamentes bezeugt ist, ohne daß damit gegeben ist, daß Gott sich in der Durchführung seines ewigen Heilsrathschlusses in der Welt dieser ἐξουσία im Sinne jener absoluten Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniß bedient habe. Ja, dem Apostel selbst scheint der Gedanke einer Vorherbestimmung Gottes zur Verdammniß so hart und anstößig gewesen zu seyn, daß er selbst die Berechtigung zu einer solchen nicht in dürren Worten auszusprechen wagt, sondern sie in dem milderen Bilde der Erschaffung von Gefäßen zur Ehre und zur Unehre ausdrückt.

Kann also unsere Stelle schon für sich betrachtet wegen ihres polemischen Charakters nicht die Lehre von einer absoluten Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniß als unserem Apostel wirklich angehörig beweisen, so machen die folgenden Verse diese Auffassung völlig zur Unmöglichkeit. Der Apostel stellt nämlich dem als bloß möglich gesetzten göttlichen Thun, dessen Berechtigung er erwiesen hat, das faktische Thun Gottes, wie es vor seinem die göttliche Offenbarung in der Heilsgeschichte durchdringenden Blicke offen dalag, gegenüber, um dem Leser den nun sich von selbst ergebenden und darum verschwiegenen Schluß nahe zu legen: Wenn aber Gott, weit entfernt sich dieser seiner ἐξουσία zu bedienen, faktisch die seinem Zorn verfallenen in großer Langmuth trug und über die Gefäße seiner Herrlichkeit den vollen Reichthum seiner Gnade offenbarte, wie kann da noch von Ungerechtigkeit die Rede seyn? Diese, wie mir scheint, einzig mögliche Auffassung der folgenden Verse beruht vor Allem auf der Erkenntniß, daß die σκεύη ὀργῆς und σκεύη ἐλέους, von denen V. 22. und 23 die Rede ist, nicht dasselbe sind wie die σκεύη εἰς τιμὴν und εἰς ἀτιμίαν, von denen V. 21. die Rede war. Dieses aber läßt sich in der That nach allen Seiten hin zur vollsten Evidenz erheben. Schon rein sprachlich die Sache angesehen, könnte der Apostel nur dann als Object in V. 22. die Gefäße zur Unehre, die

zu schaffen er V. 21. Gott in abstracto die Berechtigung vindicirt hatte, verstehen, wenn er entweder denselben Ausdruck beibehielt, oder durch ein Demonstrativ, mindestens aber durch den Artikel vor σκεύη darauf zurückwies, daß er nichts anderes als diese meine. Aber auch der durch das δὲ angedeutete logische Gegensatz fordert nothwendig unsere Auffassung. Denn da das Subject dasselbe bleibt, so könnte, wenn auch das Object dasselbe bliebe, der Gegensatz nur im Verbum liegen. Allein das Schaffen der Zorngefäße bildet zu dem geduldigen Tragen derselben gar keinen Gegensatz oder führt vielmehr auf einen reinen Widersinn, da von einem Ertragen doch nur bei etwas fremdem, von außen her aufgedrungenem die Rede seyn kann, nicht aber bei etwas selbst gesetztem. Es kann also der Gegensatz nur in dem als möglich gesetzten Schaffen der Gefäße zur Unehre und in dem als wirklich gesetzten Ertragen der dem wohlverdienten Zorne verfallenen liegen. Und dieß führt uns auf den dritten Hauptpunkt. Unmöglich können Gefäße, welche Gott selbst bereitet hat, Gefäße seines Zornes genannt werden. Denn der Zorn Gottes ist nach allgemein biblischem und paulinischem (Röm. 1, 18.) Sprachgebrauch die Erscheinungsform der gegen alles widergöttliche, sündhafte Wesen reagirenden Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; diesem Zorn aber kann nicht etwas durch Gott selbst erst gesetztes verfallen, vielmehr weist dieser Begriff mit Nothwendigkeit auf einen wider Gott sich erhebenden sündhaften Willen und damit auf eine vorhandene Verschuldung hin. Es können also die σκεύη ὀργῆς nicht die von Gott geschaffenen Gefäße zur Unehre, sondern nur die um ihrer Verschuldung willen dem Zorne Gottes verfallenen Menschen seyn und das sind in diesem Zusammenhange die ungläubigen Juden, um deren Verwerfung es sich ja in diesem ganzen Abschnitte handelt. Wenn der Apostel das V. 21. gebrauchte Bild hier noch festhält in ihrer Bezeichnung als σκεύη, so darf man daraus um so weniger auf eine Identität der hier und dort genannten σκεύη schließen, als ja der Apostel, der dort noch ganz im Bilde blieb, hier bereits durch den Zusatz des Genitiv ganz darüber hinausgeht. Mit dieser Fassung des Objects stimmt dann auch vollkommen, was Gott an demselben nach V. 22. gethan hat. Er will seinen Zorn beweisen an diesen Gefäßen des Zorns — schon in dieser

Wiederholung desselben Wortes liegt die volle Berechtigung, die Gott zur Erweisung seiner Strafgerechtigkeit hatte, angedeutet — und zugleich seine Wahl, wie sie sich in dem bevorstehenden Strafgericht offenbaren wird, als eine, die den Sünder sicher und vernichtend zu treffen weiß — dieß wird besonders mit Anspielung auf das geschichtliche Exempel V. 17. hervorgehoben —; aber er hat dieses sein Strafgericht noch immer nicht eintreten lassen, sondern in vieler Langmuth die seinem Zorn Verfallenen getragen. Es ist das dasselbe, was er den Juden 2, 4. zu bedenken gibt, und es ist das ja hier um so mehr an seiner Stelle, als die Möglichkeit, die den murrenden und trotzenden Juden zu diesem ihrem Murren und Trotzen gegeben wird, nur eine Folge dieser tragenden Langmuth gewesen ist (die sie nach 2, 4. zur Buße leiten sollte), welche sie noch immer nicht dem Verderben anheimgab, obwohl sie doch — und dieß ist das letzte, was der Apostel hervorhebt — reif waren für das Verderben. Ist es unter der neueren Exegese anerkannt, daß diese Fassung das κατηρτισμένα möglich ist, so wird sie nach allem bisher gesagten zur Nothwendigkeit, zumal ja der Apostel 9, 30 ff. ausdrücklich darthut, daß die Juden durch eigene Schuld verworfen sind. — Es versteht sich und erhellt auch ohne weiteres aus V. 24., daß die σκεύη ἐλέους die aus Juden und Heiden zum Heile Berufenen sind, an denen Gott seine Barmherzigkeit offenbart hat. Wie es im Wesen der ὀργή lag, daß die σκεύη ὀργῆς denselben verdienter Maßen verfallen, so liegt es umgekehrt im Wesen des ἔλεος, daß er diesen Berufenen unverdienter Maßen zu Theil wird, und die Absicht, den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren, findet Paulus eben darin, daß Gott nicht nur Juden, sondern auch Heiden berief, obwohl diese doch keinerlei Anspruch auf solche Gnade erheben konnten (Röm. 15, 8. 9.). Diesem Gegensatz ganz entsprechend steht der selbstverschuldeten Reife für das ewige Verderben (V. 23.) die gnädige Bereitung für die zukünftige Herrlichkeit (V. 23.) entgegen, aus welcher auf eine passive Fassung des κατηρτ. zu schließen nur von völliger Verkennung des beabsichtigten Gegensatzes zeugt, der schon durch die aktive Wendung des Relativsatzes angedeutet ist.

Kehren wir hienach zu unserer Hauptstelle V. 15—21. zurück, so hat sich nun auch aus dem Zusammenhange mit dem folgenden

erwiesen, daß in ihr nicht eine schlechthin unbedingte Vorherbestimmung Einzelner zur Seligkeit **und** zur Verdammniß gelehrt sein kann. Es muß aber auch bemerkt werden, daß diese Lehre in der Fassung, in welcher sie V. 20. 21. bieten würden, wenn diese sich thetisch über das Wesen der göttlichen Vorherbestimmung aussprechen sollten, dem ganzen übrigen Lehrsystem des Apostels entschieden widerstreiten würde. Es könnte diese Fassung nämlich nur die supralapsarische seyn. Nicht in Folge des Sündenfalls hätte Gott Einzelne erbarmungsvoll aus der dem Verderben verfallenen Masse erwählt, Andere der verdienten Verdammniß überlassen, sondern schon **bei der Schöpfung** hätte er einige zur Sünde und zur Verdammniß, andere zur Erlösung von der Sünde und zur Seligkeit erschaffen. Nun aber steht wohl im paulinischen Lehrbegriff kein Punkt fester, als die im Römerbrief so klar erwiesene und überall so zweifellos vorausgesetzte Allgemeinheit der Sünde **und der dadurch contrahirten Sündenschuld**, welche nun einmal mit einer Bestimmung und Bereitung Einzelner zur Sünde nicht bestehen kann. — Aber, — zugegeben — wird man sagen —, daß nur die polemische Tendenz des Abschnittes den Apostel trieb, diese äußerste Consequenz als möglich zu setzen, steht nicht nach V. 18. — sogar auf Grund des V. 15. und 17. geführten Schriftbeweises — fest, daß Gott verstockt, welchen er will und begnadigt, welchen er will, und genügt dieß nicht vollkommen, um eine unbedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit **und** zur Verdammniß als apostolische Lehre zu erweisen? — Theilen wir die Frage, so weist das über die Verstockung gesagte zunächst auf die Geschichte Pharao's zurück, wie sie in dem Alten Testamente vorlag. Hier aber ist von einer **unbedingten** Verstockung durch göttliche Machtwirkung so wenig die Rede, daß neben der Aussage, daß Gott das Herz des Pharao verstockt habe (Exod. 14, 21; 7, 3; 10, 20.), in jener Erzählung eben so oft die andere hergeht, wonach Pharao selbst sein Herz verstockt (Exod. 7, 13. 14. 22; 8, 15. 32.). Soll aber neben jener verstockenden Wirksamkeit Gottes noch diese menschliche Selbstthätigkeit Raum haben, so kann das nicht anders gedacht werden, als daß die Verstockung eben das göttliche Strafgericht über die menschliche Verstocktheit ist, indem Gott die Sünde durch Sünde straft, sie ihre vollen Con-

sequenzen ziehen macht oder es kann das ὃν θέλει, σκληρύνει nicht anderes verstanden werden, als daß Gott den verstockt, den er, nicht nach seiner absoluten, durch nichts bestimmten Freiheit, sondern nach seiner durch die menschliche Sünde provocirten Strafgerechtigkeit verstocken will. Daß dieß aber wirklich die paulinische Anschauung sey, das erhellt abgesehen von dem hier zunächst in Betracht kommenden Falle der Verstockung Israels, auf die wir weiter unten ausführlicher eingehen müssen, aus den zwei ganz analogen Fällen, die Paulus Röm. 1. und 2 Theff. 2, 10. bespricht. In jener Stelle zeigt er, wie Gott auf dem Gebiete des vorchristlichen Heidenthums den ursprünglichen Abfall desselben (1, 21 ff.) durch die Dahingabe in widernatürliche Laster (V. 24 —27.) und in den Verlust des sittlichen Unterscheidungsvermögens (V. 28—32.) bestraft habe; und in letzterer Stelle zeigt er, wie Gott das nachchristliche Heidenthum für die Abweisung der heilbringenden Wahrheit (V. 10.) oder den Unglauben (V. 12.) bestrafen werde durch Dahingabe in den Betrug der Ungerechtigkeit (V. 10.) und in die Verführung zum Lügenglauben (V. 11.), damit sie so dem Gericht des Unglaubens verfallen (V. 12). In beiden Fällen übt Gott ein Verstockungsgericht, wofür er sich freilich nicht von menschlicher Weisheit oder menschlichem Wollen Zeit und Art und Maß vorschreiben läßt, sondern er verstockt, welchen er will; aber deßhalb ist dieses sein Wollen doch bedingt durch die ewige Norm seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie der menschlichen Sünde gegenüber sich offenbart.

Kann demnach von einer unbedingten Vorherbestimmung Einzelner zur Verdammniß bei Paulus nicht die Rede seyn, so scheint doch mit ungleich größerem Rechte aus unserer Stelle die Unbedingtheit der göttlichen Erbarmungsthätigkeit zu folgen, unter die ja die ewige Erwählung und die damit gesetzte Vorherbestimmung zur Seligkeit fällt, und damit jede subjective Bedingtheit der Heilserlangung für den Einzelnen ausgeschlossen. Wird doch dies ὃν θέλει ἐλεεῖ (V. 18.) ausdrücklich begründet durch ein Wort der Schrift, welches das göttliche Erbarmen klar genug von nichts als von sich selber abhängig seyn läßt: Ich will mich erbarmen, wessen ich mich erbarme (V. 15.); und V. 16. näher dadurch erläutert, daß dieß Erbarmen von keinem Mühen und Streben des Menschen

(οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος), sondern allein von dem sich erbarmenden Gotte abhängt (ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ). Aber gerade diese Erläuterung weist uns den richtigen Weg zum Verständniß der paulinischen Auffassung, indem sie uns zeigt, daß Paulus mit dieser Hervorhebung der Freiheit des göttlichen Erbarmens die Bedingtheit desselben durch menschliches Thun ausschließen will. Hiemit stimmen aber vollkommen auch die andern Stellen, wo Paulus in unmittelbarer Anwendung auf den Begriff, mit dem wir es hier zunächst zu thun haben, die ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ näher bestimmt als οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος (9, 11.), oder als die ἐκλογὴ χάριτος, οὐκέτι ἐξ ἔργων (11, 5. 6.). Wäre das göttliche Erbarmen, seine Gnadenwahl oder seine ewige Vorherbestimmung durch das menschliche Thun, die Werke bedingt, so wäre sie eine verdiente (denn mit den Werken ist allemal auch ein Verdienst verbunden, Röm. 4, 4.); also eben kein Erbarmen, keine Gnade mehr, und da nach paulinischer Lehre keiner die Gott wohlgefälligen Werke von Natur hat oder thut, so könnte eben keiner erwählt seyn zur Seligkeit. Wir kommen also hier nur auf die im ganzen Lehrzusammenhange unsers Apostel's auch sonst fest begründete Wahrheit hinaus, daß das Heil des Menschen überhaupt — also auch der in der Erwählung liegende Grund alles Heils — nicht auf seinen Werken ruht, nicht aus ihnen herkommt. Fragen wir nun nach dem Sinne des Ausspruchs, daß Gott sich erbarmt, wessen er will; so sagt derselbe zunächst negativ so viel, daß Gottes Erbarmen nicht gebunden ist an ein menschliches Thun und Verdienst; denn wäre es dieß, so müßte sich Gott dessen erbarmen, der durch sein Verdienst ein Recht erworben hätte, dieß zu beanspruchen, sein freies Wollen wäre durch ein menschliches Thun gebunden und das ist unmöglich. Aber folgt daraus, daß nun Gottes Erbarmen schlechterdings durch nichts gebunden und bedingt ist, auch nicht durch die Bedingung, an welche er selbst die Realisirung der von ihm bereiteten Erlösung an dem Einzelnen gebunden hat? Welches aber diese Bedingung sey, das lehrt doch ein Blick in das paulinische Lehrsystem, das lehrt der Gegensatz, den er sonst überall dem ἐξ ἔργων gegenüber stellt, und den zu suppliren wir doch auch hier ein vollgültiges Recht haben: es ist die πίστις. Wenn

das Wesen der christlichen Erlösungsanstalt darin besteht, daß der Mensch gerechtfertigt wird nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben, so ist es klar, daß nun das göttliche Erbarmen nicht mehr gebunden ist an menschliches Rennen und Laufen (Röm. 9, 16.), aber es folgt daraus nur um so sicherer, daß jetzt das göttliche Erbarmen nicht etwa ein schlechthin unbedingtes ist, sondern daß es nunmehr gebunden ist an die Bedingung, die Gott selbst setzen gewollt hat als subjective Bedingung für die Rechtfertigung im neuen Bunde, das ist an den Glauben. Wir müssen nur eben bedenken, daß der Glaube im paulinischen Sinne der geradeste Gegensatz aller Werke ist, das vollständigste Verzichten auf alles Thun, und Ruhen allein in der göttlichen Gnade. Die Aussage: Gott erbarmt sich, wessen er will (V. 18.), gewinnt also nun auch die positive Erläuterung: er erbarmt sich derer, die da glauben, weil er an den Glauben und an keine andere Bedingung nunmehr die Erlangung des Heiles knüpfen will.

Wie also das göttliche Verstockungsgericht auch nach Röm. 9. gebunden bleibt an die menschliche Verschuldung, so bleibt das göttliche Erbarmen gebunden an die von Gott selbst gewollte und gesetzte subjective Bedingung des Glaubens. Daraus folgt dann freilich, daß von einer göttlichen Vorherbestimmung zur Verdammniß gar nicht die Rede seyn kann und, da wir die dahin gehende Erklärung von Röm. 9, 22. widerlegt haben, auch nirgends die Rede ist. Es scheint nun aber, als müsse auf der andern Seite dasselbe der Fall seyn und also auch nicht von einer ewigen Erwählung zur Seligkeit die Rede seyn können, weil diese, wenn auch immerhin durch das freie göttliche Erbarmen gegeben, doch durch die subjective Bedingung des Glaubens bedingt ist, an die sie Gott selber hat binden wollen. Da wir nun aber gesehen haben, daß Paulus eine ewige Erwählung oder eine Vorherbestimmung Einzelner aus freier göttlicher Liebe zur Seligkeit lehrt, so scheint hier dennoch ein Zwiespalt in das so festgeschlossene Lehrganze des Apostels zu kommen, wenn anders es sich nicht etwa findet, daß dieser Glaube selber Gottes Werk ist, womit denn freilich der Gewinn unserer ganzen Betrachtung aufgehoben wäre. Denn wenn Gott sich nur der Gläubigen erbarmt; aber in diesen auch den Glauben selber schafft, dann kann er freilich von Ewig-

keit her Einzelne erwählen, um sie durch den in ihnen gewirkten oder zu wirkenden Glauben zur Seligkeit zu führen; aber dann ist freilich jene Erwählung, auch im Grunde eine ganz unbedingte, weil sie ja das Daseyn der nothwendigen Bedingung selber schafft und Gott erbarmt sich doch, wessen er will, ganz unbedingt, nämlich dessen, in dem er gerade den Glauben schaffen will.

Ob dem nun wirklich so sey, diese Frage können wir hier nicht beantworten, wir werden sie da wieder aufnehmen müssen, wo es sich um die zeitliche Verwirklichung des ewigen Erwählungsrathschlusses handelt; aber ehe wir dazu übergehen, müssen wir noch auf einen Begriff zu sprechen kommen, der an sehr bedeutungsvoller Stelle mit dieser vorzeitlichen Vorherbestimmung in Verbindung gebracht wird und in dem sich vielleicht der Schlüssel zur Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeiten finden läßt.

---

3. Das göttliche Vorhererkennen.

Die selige Wahrheit, daß dem, welcher seines ewigen Heils gewiß ist, die zeitlichen Wechselfälle von Glück und Unglück nur zum Besten gereichen können, weil sie ihm alle den Weg bahnen müssen zu jenem seligen Ziele, wird von dem Apostel Paulus Röm. 8, 28. ausgesprochen mit ausdrücklicher Bezeichnung derer, bei denen dies stattfindet. Und zwar werden dieselben doppelt bezeichnet, einmal nämlich als *οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν*, sodann als *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες*. Ohne uns hier bereits auf den Begriff der *κλητοί* einzulassen, ist soviel klar, daß die *πρόθεσις* nichts anders als die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* (Röm. 9, 11.), die auf der göttlichen Erwählung ruhende Vorherbestimmung zur Seligkeit ist, daß also mit jenem zweiten Ausdrucke die Erwählten gemeint sind. Unter dieser Voraussetzung begründen denn auch die folgenden Verse den Gedanken des V. 28. so, daß zuerst gezeigt wird, wie jene Vorherbestimmung (das *προώρισεν* nimmt nur im Verbalausdrucke den Begriff der *πρόθεσις* auf), eben nichts geringeres zu ihrem Ziele habe, als die Hinführung der Erwählten zur ebenbildlichen Herrlichkeit des Sohnes Gottes selber (V. 29.) und daß die einmal dazu Vorherbestimmten auch Schritt für Schritt sicher diesem Ziele zugeführt würden. Nun war aber, wie

gesagt, die Bezeichnung derer, welchen alles zum Besten gereichen muß, in V. 28. eine doppelte, neben der ganz objectiven, welche auf die göttliche Vorherbestimmung zurückwies, eine durchaus subjective, welche eine Beschaffenheit derselben hervorhob und sie als die Gott liebenden charakterisirte. Soll der folgende Vers nun wirklich den unsrigen ausreichend begründen, so wird derselbe nicht nur darthun müssen, wiefern den Prädestinirten alles zum Besten gereichen muß, sondern auch wiefern die *ἀγαπῶντες τὸν θεὸν* zugleich die Prädestinirten (*οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί*) sind. Und in der That enthält derselbe noch einige Worte, welche in die oben dargelegte Begründung nicht hineingehören und sofern sie aussagen, welches die zur Ebenbildlichkeit des Sohnes Gottes vorherbestimmten sind, offenbar die Absicht haben, zwischen jener subjectiven und jener objectiven Bezeichnung des V. 28. zu vermitteln. Dies zur Orientirung über die contextmäßige Bedeutung der vielbesprochenen Worte: *οὓς προέγνω*. Die Auffassung, welche in denselben nur das göttliche Vorhererſehen findet, halte ich für durchaus unmöglich. Sie bringt es nicht über eine unerträgliche Tautologie hinaus, da das hier gemeinte Vorhererſehen immer nur ein Ersehen zu dem mit *προώρισεν* verbundeuen Zwecke ist und dann die beiden göttlichen Akte gar nicht mehr zu trennen sind. Will man diesem Vorwurfe dadurch entgehen, daß man sagt, der Nachdruck des Hauptsatzes liege eben auf der hinzugefügten Zielangabe (wogegen übrigens schon die Wortstellung spricht), so ist zu erwägen, daß dann entweder dasselbe Verbum wie im Hauptsatze oder ein aus der *πρόθεσις* des V. 28. entnommenes oder mindestens ein als terminus technicus gangbares und für sich verständliches, wie etwa *ἐξελέξατο*, stehen müßte, da das *προγινώσκειν*, für sich genommen — und man muß es für sich nehmen, wenn das etwa zu ergänzende Ziel dieser *πρόγνωσις* den wesentlich neuen Gedanken des Hauptsatzes begründen soll — gar keinen klaren Sinn gibt. Endlich entscheidet aber gegen diese Fassung vollständig das *καί*, das nach der Analogie von V. 30. einen von dem *προώρισεν* verschiedenen, ihm vorgängigen Akt voraussetzt, so daß im Hauptsatze nicht bloß eine nähere Bestimmung des im Relativsatze stehenden Verbums nachgebracht seyn kann. Nehmen wir hinzu, daß jeder Versuch, von dieser Uebersetzung des *προγι-*

νώσκειν aus die Worte zu erklären, ihrer oben nachgewiesenen contextmäßigen Bedeutung nicht genügt, daß diese ohnehin zweifelhafte Fassung jenes Wortes wenigstens bei Paulus nicht nachzuweisen ist, da Röm. 11, 2., wo jede nähere Zielangabe fehlt, es unmöglich vorherbestimmen heißen kann; so kann wohl kein Zweifel darüber seyn, daß wir nicht nur vollkommen berechtigt, sondern fast gezwungen sind, die Worte nach ihrer einfachsten, nächstliegenden Bedeutung zu fassen: welche er vorher erkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt zur Aehnlichkeit seines Sohnes ꝛc. Es kann nun natürlich weder der Willkühr des Exegeten, noch dem Vorurtheil des Dogmatikers überlassen bleiben, zu ergänzen, als was Gott die hier gemeinten vorhererkannt hat, contextgemäß läßt sich nur ergänzen, welche er erkannt hat als solche, die ihn lieben oder lieben werden, und diese Ergänzung hat einen sicheren Halt an der dann augenfälligen Parallele: εἴ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ (1 Kor. 8, 3.), sowie auch an der Stelle 2 Tim. 2, 19.: ἔγνω ὁ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, da ja diese Angehörigkeit nach biblischem Sprachgebrauch auf dem wechselseitigen Liebesverhältnisse beruht. Ja, auch die Stelle 1 Kor. 2, 9., wonach Gott, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, denen bereitet hat, die ihn lieben, möchte keine ungeschickte Parallele hiezu abgeben. Man könnte nun freilich sagen, daß dieses ἀγαπᾷν erst eine Folge und Frucht des Glaubens ist, und namentlich eine nothwendige Frucht der paulinischen πίστις, die ja eine δι ἀγάπης ἐνεργουμένη seyn muß (Gal. 5, 6.), wenn sie die rechte seyn soll. Damit kämen wir sachlich doch auf eine praedestinatio ex praevisa fide hinaus, und die Frage nach der Vereinigung der ewigen Erwählung und der zeitlich durch den Glauben bedingten Heilserlangung wäre gelöst. Allein der biblische Theologe wird sich doch vor solchen Consequenzmachereien aus der Verbindung einzelner apostolischer Aussprüche hüten müssen, falls er ihr Resultat nicht durch andere klare Aussprüche belegen kann, und das ist hier nicht der Fall. Sehen wir darum von dieser weiteren Ergänzung ab; auch in der durch den Context unmittelbar gebotenen und durch die wirklichen Parallelstellen bestätigten liegt ja bereits der Grundgedanke, daß das Vorhererkennen der subjectiven Beschaffenheit des Menschen oder des daraus fließenden

Verhaltens gegen das dargebotene Heil den Grund der ewigen göttlichen Erwählung bildet. Dies ist dann entweder das Vorhererkennen der im späteren Christenleben sich entwickelnden Liebe zu Gott oder besser vielleicht jener ursprünglichen, die eben diese Entwicklung ermöglicht. Ist nämlich auch die wahre vollkommene Liebe zu Gott nach paulinischer Lehranschauung sicher erst selbst eine Wirkung der Gnade oder des durch sie uns mitgetheilten heiligen Geistes, und wäre also in diesem Falle das Vorhererkennen wieder nur ein Erkennen des von Gott selbst zu wirkenden, so kann doch dieselbe nirgends gewirkt werden, wo nicht eine Prädisposition dafür vorhanden ist, wo nicht die Wirkung der Gnade in irgend einem Grade und Maße eine Liebe zu Gott, ein Verlangen nach dem Göttlichen vorfindet. Nach dem Vorhererkennen dieser ursprünglichen, den Grund der Erlösungsfähigkeit bildenden Liebe würde sich dann also die ewige Erwählung der Einzelnen bestimmen.

Hält man es aber entweder überhaupt oder doch eben wegen dieser etwas modificirten Anwendung des Begriffs der Liebe zu Gott für unräthlich eine solche Ergänzung zu machen, so bleibt noch ein andrer Weg offen, der sich ebenso mit dem paulinischen Sprachgebrauche wie mit dem Contexte unsrer Stelle verträgt. Man könnte nämlich das προέγνω im emphatischen Sinne nehmen, wo es sich dann ohne jede Ergänzung von selbst verstünde, daß die Objecte des göttlichen Erkennens keine andern sind, als die Subjecte jenes ἀγαπᾷν τὸν θεόν (V. 28.), und damit auch bei dieser Fassung dem Contexte Genüge geschähe. Was aber jene emphatische Bedeutung des γινώσκειν anlangt, so dürfte man sich dafür nicht auf das hebräische ידע berufen und mit der theoretischen Gemeinschaftstiftung des Erkennens zwischen Subject und Object die praktische des anerkennenden, liebenden Aneignens verbunden denken, da diese Bedeutung des γινώσκειν im paulinischen Sprachgebrauche nicht sicher zu erweisen ist, vielmehr in manchen der hierher gezogenen Stellen (1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9.) durch den Zusammenhang, in welchem γινώσκειν wiederholt in seiner rein theoretischen Bedeutung vorkommt, ausgeschlossen wird. Wohl aber liegt es in der Natur der Sache, daß das göttliche Erkennen, das ja an sich ein schlechthin allumfassendes ist, wenn es so als

Charakteristikum einzelner Menschen ausgesagt wird, im emphatischen Sinne eines beifälligen Erkennens stehen muß und seine Exegese etwa findet in der oben schon angeführten Stelle 2 Tim. 2, 19., ἔγνω ὁ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ. Auch für diese emphatische Fassung des προέγνω haben wir eine unzweifelhafte Parallelstelle in Gal. 4, 19., wo Paulus von den zum Glauben gekommenen Galatern sagt, sie seyen γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, als den tiefsten Grund ihres Erkennens Gottes, also ihr Erkanntseyn von Gott angibt. Und für diese Fassung dürfte denn auch die einzige Stelle sprechen, wo das προέγνω sonst noch vorkommt (Röm. 11, 2.), weil in ihr der Context keine Ergänzung darbietet, wohl aber das τὸν λαὸν αὐτοῦ an die τοὺς ὄντας αὐτοῦ (2 Tim. 2, 19.) erinnert. Diese emphatische Bedeutung des wohlgefälligen Vorhererkennens schließt dann unter allen Umständen die subjective Befähigung für die göttlichen Heilszwecke und die dadurch gesetzte Erlösungsfähigkeit ein, wie man dieselbe nun auch näher formuliren möchte.

Für welche dieser Fassungen man sich also auch entscheide, immer bietet uns die Stelle Röm. 8, 29., wenn man sich nur an die nächstliegende Bedeutung des Wortes προέγνω hält, den richtigen Begriff des göttlichen Vorhererkennens als den Vermittler der zwischen der ewigen Erwählung und der von einer subjectiven Bedingung abhängigen zeitlichen Realisirung derselben. Beruht die ewige Erwählung auf dem göttlichen Vorhererkennen, so ist sie mittelbar selber bedingt durch die Bedingung, an welche Gott sein Erbarmen in der heilsaneignenden Thätigkeit gebunden hat, nicht weil ihm diese Bedingung von menschlicher Seite her aufgezwungen ward und seinen Willen band, sondern weil er diese Bedingung und keine andere selbst setzen wollte. Und wir werden hierin keinen Widerspruch finden können mit dem, was wir oben fanden über die Unbedingtheit der göttlichen Erwählung durch menschliches Thun oder durch die ἔργα, sobald wir uns nur gegenwärtig erhalten, daß jene von Gott gesetzte Bedinguug eben der gerade Gegensatz alles menschlichen Rennens und Laufens, alles eingebildeten Werkverdienstes ist. Allerdings ist es auffallend, daß nur eine einzige Stelle diese Lösung uns darbietet; aber wir dürfen nicht vergessen, daß der Apostel, überall in seinen Auseinander-

setzungen durch rein praktische Zwecke bestimmt, nicht leicht Gelegenheit hatte, auf die Lösung eines so rein dogmatischen Problems häufiger und ausführlicher einzugehen. Sodann müssen wir ja alle die Stellen, in welchen jenes Erkennen Gottes oder jenes Erkanntseyn von Gott als der feste Grund unsres Heiles erscheint (Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. und in gewissem Sinne auch 1 Kor. 8, 3.), als solche ansehen, welche implicite dieselbe Lehre enthalten, die sich Röm. 8, 2. nur klarer darlegt. Und endlich sey es hier erlaubt, auf eine paulinische Anschauung hinzuweisen, die auf einem ganz analogen Gebiete erscheinend, den Rückschluß auf unsere Frage gestatten würde, auch wenn uns nicht Röm. 8, 29. dazu eine direkte Berechtigung gäbe.

Wir werden später noch näher erkennen, wie mit der ewigen Erwählung und der Berufung der einzelnen Gläubigen in engstem Zusammenhange und in vollständigster Parallele steht die specielle Erwählung und Berufung zum Apostolate. Von dieser aber sagt Paulus 1 Tim. 1, 12. mutatis mutandis ganz dasselbe aus, was wir in der Stelle des Römerbriefes von der Erwählung der Gläubigen ausgesagt fanden. Der Apostel dankt nämlich Christo, weil er ihn treu erachtete (πιστόν με ἡγήσατο), indem er ihn zum Dienste des Apostolats bestimmte; das τίθεσθαι εἰς διακονίαν beruht also ebenso auf der von Christo vorhererkannten Tüchtigkeit zu diesem Amte, welche in dem Haupterforderniß zu demselben, der Treue (1 Kor. 4, 2.) besteht, wie das τίθεσθαι εἰς περιποίησιν σωτηρίας (1 Theff. 5, 9.) auf dem Vorhererkanntseyn durch Gott (Röm. 8, 29.). Eben dasselbe lehrt die Stelle 1 Theff. 2, 4., wo der Apostel sagt, er sey von Gott tüchtig befunden worden (— das heißt δεδοκιμάσμεθα, wie aus 1 Kor. 16, 3. erhellt, mit dem Evangelio betraut zu werden —) nämlich von dem Gotte, der die Herzen prüft (δοκιμάζοντι τὰς καρδίας) und so auch die Geeignetheit des Apostels zu dem ihm zu übergebenden Amte erkennt. So wenig dieses Vorhererkennen seiner Befähigung und die darauf sich gründende Erwählung zum Apostolate die bei Paulus überall durchgehende und mit so starkem Nachdrucke hervorgehobene Anschauung dieser Wahl als einer That der freien Gnade Gottes und eines unverdienten Gnadengeschenkes aufhebt, so wenig kann die Lehre von einem Beruhen der gött-

lichen Erwählung auf dem Vorhererkennen der Erlösungsfähigkeit die oben nachgewiesene Freiheit der göttlichen Gnadenwahl aufheben. Allein auf der andern Seite gibt gerade dieser analoge Fall uns auf's Neue Gelegenheit, zu erkennen, daß selbst mit dieser Zurückführung der ewigen Erwählung auf das göttliche Vorhererkennen die eigentliche schwierigste Frage noch nicht vollkommen gelöst ist. Es handelt sich nämlich immer noch darum, wie weit jene vorhererkannte Tüchtigkeit Sache des Menschen oder selbst wieder Sache der göttlichen Gnadenwirkung ist, da ja in letzterem Falle, wie bereits oben gesehen, doch wieder alles in das decretum absolutum als letzten Grund alles Heils zurückgeht. Und daß diese Frage noch nicht gelöst ist, daran mahnt uns eben das hier angezogene Analogon. Denn so sehr es in den eben betrachteten Stellen scheinen könnte, als sey die vorhererkannte Treue und Tüchtigkeit rein auf Seiten des Menschen zu suchen, so sprechen es doch andere Stellen wieder ausdrücklich aus: *οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν — ἀφ' ἑαυτῶν — ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης* (2 Kor. 3. 5. 6.). Und selbst in der oben angegebenen Stelle 1 Tim. 1, 12. wird doch derselbe Christus, der ihn auf Grund des *πιστόν ἡγεῖσθαι* zum Apostelamte bestimmte, zugleich als *ἐνδυναμῶν με* genannt. Wir kommen also hier, wie oben bei der Erwählung der Gläubigen, überhaupt immer wieder auf die Frage zurück, ob und wie weit diese vorhererkannte Beschaffenheit rein Sache des Menschen oder göttliche Gnadenwirkung ist. Diese Frage aber läßt sich, wie gesagt, nur im Zusammenhange mit der Lehre von der zeitlichen Realisirung der Erwählung beantworten, d. h. aber bei der Lehre von der Berufung, zu der wir jetzt übergehen wollen.

Zweiter Artikel.

Die Berufung.

1) Die Berufung durch das Evangelium.

Der paulinische Begriff der Berufung (*κλῆσις*) läßt sich zunächst am klarsten dadurch bestimmen, daß man sein Verhältniß

zum Begriffe der Erwählung in's Auge faßt. Während der Begriff der Berufung im Alten Testamente und darum auch auf der ersten Stufe apostolischer Lehrbildung (vgl. meinen petrinischen Lehrbegriff S. 141) noch ganz mit dem der Erwählung zusammenfällt, treten beide bei Paulus bereits klar auseinander. Zwar wo er von der Berufung des Volkes Israel redet, da ist dieselbe noch im wesentlichen mit der geschichtlichen Erwählung dieses Volkes identisch, wie deutlich Röm 11, 29. zeigt, wo der Begriff κλῆσις τοῦ θεοῦ ohne weiteres den der ἐκλογή aus V. 28. aufnimmt. Da aber sonst, wie wir sehen, die Erwählung in seinem technischen Sinne ein vorzeitlicher Akt Gottes ist, so scheidet sich deutlich davon die Berufung, welche ein geschichtlicher Akt ist, durch den am Einzelnen eben die Realisirung der Erwählung begonnen wird. Welche er vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen (Röm. 8, 30.), die Berufung ist eben der erste Schritt, durch den sie im Laufe ihres zeitlichen Lebens dem Ziele jener herrlichen Bestimmung zugeführt werden (vgl. auch 2 Theff. 2, 13. 14. und vielleicht Röm. 9, 23. 24.). Durch diesen Zusammenhang der Erwählung mit der Berufung ist nun auch schon gegeben, daß die letztere nicht eine an Alle ergehende Einladung zum Heile ist, wie etwa der Begriff der Berufung in den Evangelien erscheint *); nur die Erwählten sind berufen; denn die Berufung geschieht κατ' ἰδίαν πρόθεσιν, in Gemäßheit der auf der Erwählung beruhenden (Röm. 9, 11.) Vorherbestimmung (2 Tim. 2, 9. Röm. 8, 28.) und steht darum als freie göttliche That im Gegensatze zu allem menschlichen Thun (2 Tim. 2, 9. Röm. 9, 11.). Erwählung und Berufung sind daher untrennbare Correlatbegriffe, wo die eine stattfindet, findet auch die andere statt, nur daß man jene als einen vorzeitlichen, innergöttlichen Akt nicht erkennen kann, diese aber als geschichtliche That in die Erscheinung tritt. Darum sagt Paulus 1 Kor. 1, 26., wo er die Lehre auf eine besondere Eigenthümlichkeit der göttlichen Gnadenwahl (V. 27. 28.) aufmerksam machen will: βλέπετε τὴν

---

*) Ich kann darum auch nicht mehr zugeben, wie ich in meinem petrinischen Lehrbegriff S. 141 noch irrthümlich annahm, daß Paulus bei seinem Begriff der Berufung von dieser Bedeutung ausgehe.

κλῆσιν ὑμῶν; die Beschaffenheit der Erwählung wäre nicht zu erkennen gewesen, wenn sie nicht in der Berufung in die Erscheinung getreten wäre, nur aus dieser können sie jene erkennen. Ist ferner auch bereits mit der Erwählung die Gewißheit gegeben, daß der einmal zum Heile bestimmte auch sein Ziel erreichen wird (Röm. 8, 29. 30.), so kann ihm diese Gewißheit doch erst in Folge der Berufung wirklich zu Theil werden, weil aus dieser erst er seine Erwählung erkennen kann. Daher gründet Paulus wiederholt die Gewißheit der Heilsvollendung auf die Treue des Gottes, der uns berufen hat (1 Kor. 1, 9. 1 Thess. 5, 24.).

So klar nun dieses Verhältniß der Berufung zur Erwählung in der paulinischen Lehranschauung vorliegt, so schwierig ist es, den Begriff der Berufung für sich genau zu bestimmen. Daß derselbe ein göttlicher Akt ist, folgt schon aus dem obengesagten und bestätigt sich dadurch, daß überall Gott als der berufende genannt wird. Ebenso folgt aus dem Vorigen, daß das Ziel der κλῆσις kein anderes als das der ἐκλογή seyn kann; also die Seligkeit und die Heiligkeit. So beruft Gott zum Besitze der δόξα (2 Thess. 2, 14. vgl. 1 Thess. 2, 12. 1 Kor. 1, 9.), oder zum ewigen Leben (1 Tim. 6, 12.); weßhalb der Apostel von der Hoffnung, welche die κλῆσις gibt (ἐλπὶς τῆς κλήσεως Eph. 1, 18. 4, 4.) oder dem βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως (Phil. 3, 14.) redet. So beruft Gott zur Heiligung (vgl. 1 Thess. 4, 7. nach der gewöhnlichen Auslegung), weshalb der Apostel wiederholt ermahnt, der Berufung würdig zu wandeln (Eph. 4, 1. 1 Thess. 2, 12.; vielleicht ist auch 2 Thess. 1, 11. zu vergleichen), und die Christen κλητοὶ ἄγιο nennt Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. Aber mit alledem ist noch nicht gesagt, welcher göttliche Akt es eigentlich ist, den Paulus unter der Berufung denkt, und doch muß es, wenn wir anders ihr Verhältniß zur Erwählung richtig bestimmt baben, ein ganz bestimmter, in die Erscheinung tretender geschichtlicher Akt seyn. Es kann nun aber dieser Akt in der That kein anderer seyn, als derjenige, durch welchen der *Einzelne zum Mitgliede der Christengemeinde gemacht wird*. Nirgends tritt wohl diese Grundanschauung unseres Apostels mit solcher Klarheit hervor, als in der Stelle 1 Kor. 7, 15—24. Paulus schärft dort den wichtigen Grundsatz ein, es solle Niemand durch

den Eintritt in die Christengemeinde in der Festhaltung seiner bisherigen Stellung auf den natürlichen Lebensgebieten, in dem Familienleben, dem nationalen oder körperlichen, sich irre machen lassen. Hier ist es klar, daß überall die κλῆσις den faktischen Eintritt in eine neue Lebenssphäre bezeichnet, deren Verhältniß zu der bisherigen Lebenssphäre des Einzelnen dahin regulirt wird, daß keine gewaltsame Störung von jener auf diese ausgehe, beide in ihrem verträglichen Zusammengehen dargestellt werden sollen. Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist (V. 29.), z. B. ἐν ἀκροβυστίᾳ und περιτετμημένος, was ja ganz gleich ἐν περιτομῇ ist (28.), ἐν εἰρήνῃ (V. 15: was ich hier nur von dem Friedensstande mit dem Ehegatten, dem ehelichen Frieden, in dem ihn die κλῆσις vorfindet, verstehen kann. Vgl. V. 12—13.), δοῦλος und ἐλεύθερος, was ja gleich ἐν δουλείᾳ und ἐν ἐλευθερίᾳ ist (V. 21. 22.). Da in dem Akte der κλῆσις also die göttliche Gnadenwirkung, wodurch der Einzelne zum Eintritt in die Christengemeinde bewogen wird und zugleich der menschliche Akt, wodurch er auf göttlichen Antrieb jenen Eindruck vollzieht, zusammenfällt, so entsteht dadurch die auf den ersten Blick auffallende Ausdrucksweise, wonach der eigenthümliche Zustand, in welchem der Einzelne den Eintritt in die Christengemeinde vorfindet, und der doch eigentlich nur diesem seinem Eintritte seine Eigenthümlichkeit verleiht (wonach er also als Ehegatte, als National-Jude, als Knecht oder als Freier eintritt), als eine Bestimmtheit der göttlichen κλῆσις selbst bezeichnet wird: ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω (V. 17.) und das Verharren in dem vorgefundenen Zustand als ein Verharren in der eigenthümlichen Bestimmtheit, die seine κλῆσις dadurch erhalten hat: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω (V. 20.). Wie sich aber an diesen Stellen die oft auf den ersten Anblick frappirende Ausdrucksweise des Apostels gerade aus einer scharfen Fassung des Begriffs der κλῆσις hinreichend erklärt, so ist dieß auch an andern Stellen der Fall, deren Betrachtung uns nur immer mehr die gefundene Anschauung des Apostels klar machen kann. So sagt Paulus Kol. 3, 15.: zur Eintracht seyd ihr berufen ἐν ἑνὶ σώματι. Da der Eintritt in die Gemeinde (die ja Paulus das ἓν σῶμα nennt) nicht erst die Folge der κλῆσις ist, sondern eben

durch die κλῆσις selbst bewirkt wird, so befindet sich der Berufene in dem Augenblicke, wo er berufen ist, ἐν ἑνὶ σώματι, und auf diese mit der κλῆσις gegebene Zugehörigkeit zu demselben kann dann die Erinnerung gegründet werden, daß die Folge der Berufung die Eintracht der Berufenen untereinander seyn soll. Von dieser Auffassung aus scheint mir auch erst die Stelle Eph. 4, 4. 5. ihr volles Licht zu erhalten. Die Ermahnung zur Eintracht wird dort zunächst auf die Einheit des σῶμα und des denselben durchdringenden πνεῦμα gegründet. Wenn nun der Apostel fortfährt καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν, so setzt er damit einerseits die Berufung in eine Beziehung zu dem ἓν σῶμα und ἓν πνεῦμα, welche durch das καθὼς καὶ nur dahin bestimmt werden kann, daß mit dem Vorhandenseyn einer einheitlichen Christengemeinde immer zugleich die berufende Thätigkeit Gottes, welche den Einzelnen zum Mitgliede derselben gemacht hat, gesetzt ist und andrerseits bestimmt er das Verhältniß der Berufung zur Christenhoffnung nicht etwa so, wie es oft gefaßt wird, daß die Hoffnung erst das Ziel der Berufung sey, sondern so, daß die Berufung sich in und mit dieser Hoffnung vollzieht, daß der, welcher berufen wird, immer damit zugleich in der Hoffnung steht, welche mit der Berufung, d. h. mit dem durch die göttliche Gnade gewirkten Eintritt in die Christengemeinde unmittelbar gegeben ist. Daher schließt sich dann hieran auch V. 5. an: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Denn mit dem Eintritt in die Christengemeinde ist ja zugleich gegeben die Angehörigkeit an den Einen Herrn, welcher das Haupt jenes σῶμα ist (1, 22; 4, 15; 5, 23.), weßhalb denn auch die Berufenen als Angehörige Jesu Christi bezeichnet werden (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 6.); und ebenso die Gemeinschaft des Einen Glaubens, welcher allen Gliedern der Gemeinde eignet, weßhalb 1 Kor. 1, 24 die κλητοί keine andern sind als die V. 21. οἱ πιστεύοντες genannt wurden, so daß dieser Begriff unmittelbar durch jenen aufgenommen wird. Die Taufe aber ist ja gerade der äußerliche, in die Erscheinung tretende Akt, an welchem der Eintritt in die Christengemeinde offenbar wird. Von dieser Auffassung aus scheinen sich mir auch die Schwierigkeiten der Stellen 1. Thess. 4, 7. Gal. 5, 13. mehr durch eine richtige biblisch-theologische Betrachtung als durch sprachliche Aushülfen zu erledigen.

Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß der Apostel hier das Ziel der κλῆσις durch Ausdrücke wie ἐν ἁγιασμῷ, ἐπ' ἐλευθερίᾳ bezeichnet haben soll, welche nicht die Richtung auf ein Ziel, sondern einen vorhandenen Bestand ausdrücken. Erwägen wir aber, daß der Eintritt in die Christengemeinde einerseits den Glauben, die Taufe, die Mittheilung des heiligen Geistes und den damit beginnenden oder im Princip bereits gesetzten ἁγιασμός voraussetzt, andererseits ebenso die durch den Glauben eintretende Befreiung von der bisherigen δουλεία des vorchristlichen Zustandes, mag diese nun mehr als Knechtschaft der Sünde, des Gesetzes oder der στοιχεῖα τοῦ κόσμου überhaupt gedacht seyn, so scheint es mir durchaus keine Schwierigkeit zu haben, daß Paulus die Berufung als in der Heiligung oder auf Grund dieser Freiheit vollzogen darstellt. Verweisen wir endlich noch darauf, daß Paulus Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. die Mitglieder der christlichen Gemeinde ohne weiteres als κλητοὶ ἅγιοι anredet, ja daß er je in allen Stellen, wo er zur Christengemeinde von der Berufung redet, die geschehene Berufung derselben ohne Unterschied voraussetzt, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir den Begriff der κλῆσις in seinem Sinne richtig bestimmt haben, wenn wir sagen, es sey der Akt, durch welchen Gott an dem Einzelnen die ewige Erwählung dadurch, daß er seinen Eintritt in die Christengemeinde bewirkt, in seinem zeitlichen Leben zu realisiren beginnt. Es kann nicht geleugnet werden, daß dieser Begriff mit dem einfachen Wortsinne des καλεῖν wenig mehr gemein hat; allein das ist eben paulinische Weise, einem überkommenen, an sich freieren und allgemeineren Begriffe eine solche bestimmte, technische Bedeutung aufzuprägen, wie sie der Stellung, welche er demselben in dem Zusammenhange seiner Lehranschauung erweist, entspricht.

Schwieriger scheint ein sachliches Bedenken zu lösen, welches sich gegen diese Auffassung erheben könnte. Sollte Paulus wirklich alle Mitglieder der Christengemeinde für Erwählte gehalten haben, da ihm doch so wenig die großen sittlichen Gebrechen so vieler Christen, als der noch vielfach unbefestigte Bestand ihres Glaubenslebens verborgen war? dennoch müssen wir diese Frage aufs Entschiedenste bejahen. Es läßt sich bei dem Apostel nirgends eine Unterscheidung wahrnehmen, die er etwa machte zwischen

der engeren Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen und dem äußeren Bestande der christlichen Gemeinschaft. Da die Theilnahme an dieser Gemeinschaft überall erst entstanden war durch das freiwillige Bekenntniß zu ihrem Glauben und durch die Annahme ihrer Taufe, so hatte Paulus ein Recht trotz aller noch vorhandenen Mängel und Gebrechen doch in allen das Eine vorauszusetzen, wovon ihm in letzter Instanz überall allein die Theilnahme an allen christlichen Heilsgütern abhängig war, den Glauben; und wenn auch in einzelnen Fällen die Thatsachen bereits an ihn herangetreten waren, daß Verirrungen des Glaubens und des Lebens bis zur nothwendig werdenden Ausschließung aus der Gemeinde fortschreiten konnten, so hat dieß doch auf seine Grundanschauung von dem Wesen und Bestand der christlichen Gemeinde noch keinen principiellen Einfluß ausgeübt. Es greift diese ganze Frage so sehr in die tiefsten Zusammenhänge der paulinischen Soteriologie, sowie insbesondere in seine Lehre von dem neuen christlichen Leben des Einzelnen und von der ἐκκλησία ein, daß wir dieselbe unmöglich hier gelegentlich eingehender erledigen können. Mögen jene Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß wir uns auch durch diese scheinbare Schwierigkeit nicht dürfen von unserer Begriffsbestimmung in Betreff der κλῆσις abbringen lassen.

Gehen wir nun näher auf die Art und Weise ein, wie sich der göttliche Akt der Berufung vollzieht, so müssen wir zunächst die Meinung beseitigen, als ob die Stelle Gal. 1, 6. darüber irgend etwas aussagen wolle durch den Zusatz, daß Gott uns berufe ἐν χάριτι Χριστοῦ. Denn weder heißt hier ἐν: durch, noch verträgt es sich mit der übrigen paulinischen Lehranschauung, die Gnade Christi als den Berufungsakt vermittelnd zu denken. Die Gnade Christi ist nämlich nichts anderes als die barmherzige Liebe, die uns Christus in seiner Selbsterniedrigung (2 Kor. 8, 9.), in der Gehorsamsthat seines Erlösertodes (Röm. 5, 15 vgl. V. 19.) erwiesen hat. In ihr wurzelt der göttliche Berufungsakt; denn wenn es keine Erlösung durch Christum gäbe, so gäbe es auch keinen göttlichen Akt, der uns zur Theilnahme an dieser Erlösung bringt; diese Gnade Christi ist also das Fundament, worauf die göttliche κλῆσις ruht, aber nicht das Mittel, wodurch sie sich vollzieht. Darum wird ja auch die κλῆσις Phil. 3, 14. eine κλῆσις

τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ genannt (vgl. ἐν κυρίῳ κληθεὶς 1 Kor. 7, 22.), wobei wohl zu bemerken ist, daß wir hier nicht die so gebräuchliche paulinische Formel für die subjective Lebensgemeinschaft mit Christo (das ἐν χριστῷ εἶναι) vor uns haben, sondern die ebenfalls sehr häufige für das objective Gegründetseyn alles Heils in Christo, welche ganz verschiedenen Bedeutungen der allerdings gleichlautenden Formel von den Exegeten so häufig verwechselt werden. — Dagegen gibt uns die Antwort auf die obige Frage einfach und unzweifelhaft die Stelle 2 Theff. 2, 14., wo es heißt, daß Gott uns berufen hat διὰ τοῦ εὐαγγελίου, und um hier auf's Neue zu erkennen, daß es sich dabei um nichts anderes handelt, als um den Eintritt in die Christengemeinde, (des σῶμα Χριστοῦ) dürfen wir nur daneben stellen Eph. 3, 6., wo es heißt, daß die Heiden σύσσωμα geworden seyen διὰ τοῦ εὐαγγελίου, oder 1 Kor. 4, 15., wo Paulus von den durch ihn zu Christen gemachten Korinthern sagt: διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. In welchem nothwendigen inneren Zusammenhange die Berufung mit dem Evangelio steht, das erhellt recht deutlich aus solchen Stellen, wie Gal. 1, 6., wo der Abfall von dem Evangelio (des μετατίθεσθαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον) geradezu als ein Abfall ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς bezeichnet wird.

Wie aber kann, müssen wir fragen, die göttliche Gnadenwirkung der κλῆσις durch das Wort der evangelischen Verkündigung vermittelt werden? Kommt nicht, wenn durch dieses der Eintritt in die christliche Gemeinde bewirkt wird, alles auf den rein menschlichen, psychologischen Prozeß hinaus, daß durch die mächtige apostolische Verkündigung der Wahrheit die Herzen für dieselbe gewonnen werden? Dem wäre so, wenn die evangelische Verkündigung nichts anders wäre, als ein Wort menschlicher Predigt. Aber wie von der einen Seite allerdings dieselbe nichts ist als ein menschliches κήρυγμα, womit der Apostel betraut ist (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11. Vgl. 1 Theff. 2, 9. Gal. 2, 2.), so ist doch von der andern Seite der Inhalt derselben nichts geringeres als das Wort Gottes selbst (καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγος θεοῦ 1. Theff. 2, 13. vgl. 1 Kor. 14, 36. 2 Kor. 2, 17.; 4, 2.), das darum auch nicht wirksamer verkündet werden kann, als wenn man es unvermischt mit irgend welcher menschlichen Weis-

heit und ungeschmückt durch menschliche Redekünste verkündet, wofür die Auseinandersetzungen des zweiten Kapitels im ersten Korintherbrief besonders instructiv sind. Denn natürlich, nur soweit und insofern als die evangelische Verkündigung göttliches Wort ist, kann es ja die göttliche Gnadenwirkung der Berufung ausüben; wäre sie menschliches Ueberreden, so könnte sie auch nur menschliche Wirkung hervorbringen. Darum setzt der Apostel Gal. 5, 8. das menschliche Ueberreden, auf das die Galater anfingen Gewicht zu legen, geradezu entgegen dem göttlichen καλεῖν, und erinnert die Korinther, daß ihnen eben darum das Wort Gottes in seiner ganzen Reinheit und Schlichtheit gepredigt sey, damit ihr Glaube nicht beruhe auf Menschenweisheit, sondern auf der göttlichen Machtwirkung (δύναμις θεοῦ), die von diesem Worte ausgeht (1 Kor. 2, 5.).

Eben damit ist aber auch bereits näher ausgesprochen, daß sich die berufende Thätigkeit Gottes durch das Evangelium vollzieht, sofern dieses den Glauben wirkt, ohne den ja Niemand in die Christengemeinde und in die Gemeinschaft ihrer Heilsgüter eintreten kann. Ohne die evangelische Verkündigung kann Niemand zum Glauben gelangen. Denn schon rein äußerlich angesehen, sie ist es ja, die das ῥῆμα τῆς πίστεως, das Wort, welches geglaubt werden soll, κηρύσσει (Röm. 10, 4.), und: wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören ohne einen, der verkündigt? (Röm. 10, 14.) Aber daraus folgt nicht, daß überall, wo nun dieses Wort verkündigt wird, der Glaube entsteht. Das Evangelium wird ja allen Menschen gepredigt. In sinnvoller Weise wendet Paulus das von der Allgemeinheit der Naturoffenbarung Gottes gesprochene Psalmwort (19, 4.) auf die allgemeine Verbreitung der Gottesoffenbarung in der evangelischen Heilsbotschaft an (Röm. 10, 18.). Aber darum ist nicht auch der Glaube ein allgemeiner, und damit die Berufung eine allgemeine. Denn nicht diese Botschaft an sich wirkt den Glauben und mit ihm den berufenden Akt der göttlichen Gnade, sondern das in ihr enthaltene Gotteswort. Der Glaube kommt wohl her aus der Botschaft des Evangeliums; aber diese Botschaft wirkt nicht durch sich, sondern durch das göttliche Wort, das in ihr ist (Röm. 10, 16.), und wirkt darum nach dem Gesetze, das ihr der göttliche

Heilswille vorschreibt, und dieses Gesetz lautet: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστιν, τοῖς δὲ σωζομένοις δύναμις θεοῦ ἐστιν (1 Kor. 1, 18.). Dem Verderben verfallen sind aber von Natur alle Menschen, gerettet werden nur die, welche Gott nach seiner ewigen Erwählung ἔθετο εἰς περιποίησιν σωτηρίας (1 Thess. 5, 9.), und darum ist nur den κλητοῖς Christus (der im λόγος τοῦ σταυροῦ verkündete) θεοῦ δύναμις (1 Kor. 1, 24.). Das Wort Gottes, in der evangelischen Heilsbotschaft verkündet, wirkt also nach seiner ihm immanenten göttlichen Kraft nur in den Erwählten und wirkt in ihnen den Glauben, bewirkt dadurch, daß sie in die Gemeinschaft der Gläubigen, die Christengemeinde eintreten, oder vermittelt so ihre Berufung. Eine recht schlagende Stelle dafür, daß das Wort Gottes nur an den Erwählten diese seine Heilswirksamkeit erweist, ist die Stelle 1 Thess. 1, 4. 5. Dort sagt Paulus, er erkenne die Erwählung der Korinther daraus, daß die evangelische Verkündigung unter ihnen geworden sey, sich erwiesen habe als eine, die nicht in einem bloßen Worte bestehe, sondern in Kraft und Geist (vgl. 1 Kor. 2, 4.), wobei zu erwägen ist, daß der Geist, als dessen μάχαιρα in Eph. 6, 17. das Wort genannt wird, die eigentliche Quelle ist, von der jene Wirkungskraft des Wortes ausgeht (vgl. die δύναμις πνεύματος Röm. 15, 13. 19.). Sofern nun die Berufenen immer eben dadurch auch die zum Glauben gekommenen sind, kann der Apostel auch 1 Thess. 2, 13. sagen; ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.

So wäre nun das Wesen der Berufung völlig klar. Sie ist der geschichtliche Akt, durch den Gott in den Erwählten den Glauben und damit ihren Eintritt in die Christengemeinde wirkt. Sie vollzieht sich durch die evangelische Verkündigung, sofern das in dieser enthaltene Gotteswort nach der ihm immanenten oder von dem göttlichen Geiste, der sich seiner bedient, ausgehenden Machtwirkung in den Erwählten, aber auch in keinem andern, den Glauben und damit das Heil wirkt. Nun aber sind wir damit auch auf dem Punkte angelangt, wo es zur Entscheidung gebracht werden muß, ob der paulinische Lehrbegriff für irgend eine Mitthätigkeit des Menschen in der Bewirkung der Heilsaneignung Raum läßt oder nicht. Es scheint die Frage nach dem Bisherigen nur entschieden verneint werden

zu können, und doch stellt ihre Beantwortung sich nicht so einfach heraus, wenn wir jetzt für einen Augenblick von der Berufung und Erwählung absehend, die Frage rein für sich betrachten, ob der Apostel Paulus den Glauben rein für ein göttliches Werk halte oder dem Menschen auf die Entstehung desselben irgend einen Einfluß zuschreibe.

---

2. Die Entstehung des Glaubens.

Daß der Glaube ein göttliches Werk im Menschenherzen sey, wird außer in den Stellen, welche es im Zusammeuhange mit der Lehre von der Berufung durch das Evangelium mehr oder weniger direkt aussprechen, nur selten von Paulus direkt ausgesagt. Außer der Stelle Phil. 1, 29., wo das *τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν* ausdrücklich als ein *χάρισμα* bezeichnet wird, wüßte ich nur Eph. 2, 8. zu nennen (*ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἡμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον*), wenn man nämlich hier *τοῦτο* auf den Glauben bezieht, was ich aber mit den neueren Auslegern für gänzlich unrichtig halte. Allerdings aber liegt es indirekt darin, wenn Paulus für den Glauben seiner Gemeinde Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. Eph. 1, 15. Col. 1, 3. 1 und 2 Theß. 1, 3. Philem. 5.), oder wenn er die Causalität auch alles subjectiven Heiles so ganz ausschließlich in Gott hineinverlegt, wie 1 Kor. 15, 10. (*χάριτι εἰμι ὅ εἰμι*) oder Phil. 2, 13., wonach Gott das *θέλειν καὶ ενεργεῖν* wirkt. Und der scheinbar nothwendige Zusammenhang dieser Anschauung mit jener paulinischen Lehre von der Berufung legt es zum mindesten sehr nahe, aus der in solchen Stellen ausgeprägten Grundanschauung alle übrigen so weit zu bestimmen, daß bei der Entstehung des Glaubens nach paulinischer Lehre die Causalität ausschließlich auf Seiten Gottes fällt.

Allein wir dürfen uns nicht verbergen, daß bei dem Versuche, diese Anschauung in alle paulinischen Stellen hineinzutragen, worin er vom Glauben redet, sich ganz unüberwindliche exegetische Schwierigkeiten darbieten, die für eine einfache, unbefangene Auffassung der Gedankenfolge nicht zu lösen sind, wenn auch der systematisirende dogmatische Sinn darüber hinwegkommen mag. Nehmen wir statt zu viel auf Einzelheiten einzugehen, worüber sich

immer wird streiten lassen, die Lehrentwicklung des Römerbriefs, wo die Lehre vom Glauben doch in ihrem eigenthümlichsten Zusammenhange, gleichsam ex officio, verhandelt wird. Es steht also fest als Resultat der drei ersten Kapitel, daß aus des Gesetzes Werken keiner gerecht werden kann, weil keiner das Gesetz erfüllt. Nun wird eine neue Gerechtigkeit offenbart, die Gott gibt, die ist ohne des Gesetzes Werke vermittelt durch den Glauben (3, 22. 28.), sie kommt aus dem Glauben (V. 26. 30.), sie ist da für alle Glaubenden (V. 22.); also nicht nur für Juden, sondern auch für Heiden (V. 29.). Die Einsetzung dieser Gerechtigkeit beruht auf der Gnadenveranstaltung, die Gott durch die Erlösungsthat, das Sühnopfer Christi getroffen und womit er die Versöhnung seiner Gerechtigkeit und seiner rechtfertigenden Gnade ermöglicht hat (V. 23—26.). Durch diesen neuen *νόμος* gleichsam, welcher an Stelle der Werke den Glauben setzt, ist nun alles Rühmen ausgeschlossen. Betrachten wir diese Darlegung des neuen Heilsweges ganz unbefangen, ganz ohne Rücksicht auf weitere dogmatische Consequenzen, so glaube ich, können wir dieselbe nicht anders verstehen, als so, daß die Gnadenveranstaltung Gottes eben darin besteht, daß er anstatt der Werke jetzt nur den Glauben von uns fordert, aber nicht einen in uns durch ihn selbst gewirkten, sondern einen von uns zu leistenden. Nur daß wir immer festhalten, wie der Glaube kein *ἔργον* ist, sondern eben das völlige Verzichtleisten auf alle eigenen *ἔργα*, das alleinige Vertrauen auf die Erlösung, die in Christo geschehen ist. Diese Auffassung aber wird im vierten Kapitel, das recht eigentlich an dem Vorbilde Abrahams das Wesen des rechtfertigenden Glaubens entwickelt, in aller Weise bestätigt. Abraham glaubte Gott und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, heißt es V. 3. und nun wird V. 4. 5. entwickelt, wie die Gnade im Gegensatz zum eigenen Verdienste eben darin besteht, daß einem nicht sein *ἐργάζεσθαι*, sondern sein Glauben (*ἡ πίστις αὐτου*) zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Ist es nicht ganz klar, daß hier überall die Gnadenthat nicht darein gesetzt wird, daß der Glaube im Menschen gewirkt und er durch diesen gerechtfertigt wird, sondern darein, daß ihm statt der Werke, die nicht bei ihm vorhanden sind, der Glaube, der bei ihm vorhanden ist, als Gerechtigkeit angerechnet wird? Daß dem Ge-

setze, welches, weil es die Werke fordert, nur Zorn anrichtet (V. 15.), die Verheißung gegenübergestellt wird, welche nur den Glauben verlangt, wie ihn Abraham hatte und seine geistliche Nachkommenschaft hat aus den Juden wie aus den Heiden? (V. 13—16.) Oder deutet etwa die Schilderung des trotz aller scheinbaren Hoffnungslosigkeit an der göttlichen Verheißung nicht zweifelnden Glaubens des Abraham (V. 18—21.), der ihm ebendarum zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (V. 22.) und nun unser Vorbild seyn soll, auf einen von Gott gewirkten Glauben hin? — Die folgende Ausführung bezieht sich auf die Folgen der Rechtfertigung aus dem Glauben und enthält nichts für unsre Frage Entscheidendes. Erst in dem Abschnitte, der von der geschichtlichen Realisirung des Heiles handelt, kehrt der Apostel zu jener Grundfrage zurück. Es ist dieß der Abschnitt, in welchem bekanntlich die Prädestinationslehre ihre schärfste Ausprägung erhalten hat. Aber auch hier, sobald Paulus auf den Glauben zu sprechen kommt (9, 33.), findet er das Wesen desselben ausgedrückt in dem Alttestamentlichen Ausspruche, daß, wer da glaubt, nicht zu Schanden werden wird (Joh. 28, 16.), wie er denn diese und ähnliche Verheißungen Röm. 10, 11. 13. wiederholt. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Paulus unter diesem Glauben, dem im Alten Testamente solche Verheißungen gegeben sind, einen von Gott selbst erst gewirkten gedacht haben sollte. Und nun gar, wenn wir den dazwischen liegenden Abschnitt vergleichen (10, 4—10.), wo Paulus das Wesen der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatze zur Werkgerechtigkeit näher charakterisirt? Diese verlangt das Thun des Menschen (V. 5.); jene sagt, du brauchst keine ungeheuren, übermenschlichen Anstrengungen zu machen (V. 6. 7.); das Wort ist dir ganz nahe (V. 8.), du brauchst es nur zu glauben und zu bekennen, so wirst du gerechtfertigt und gerettet. (V. 9. 10.). Ist in der Art, wie hier die personificirte Glaubensgerechtigkeit mit ihrer ganz leichten Forderung im Gegensatz zu den unerschwinglichen Forderungen der Gesetzesgerechtigkeit auftritt, nicht über allen Zweifel klar gesagt, daß der Glaube etwas ist, das von dem Menschen selbst gefordert wird, so gut wie das Bekennen. Allerdings heißt es 1 Kor. 12, 3., daß Niemand Jesus als seinen Herrn bekennen kann ohne durch den heiligen Geist; aber, wie

wir auch diesen Widerspruch ausgleichen mögen, das in dieser Stelle geforderte Bekennen als ein durch den heiligen Geist gewirktes zu verstehen, ist ganz unmöglich. Und sehen wir nun, wie 11, 20., die Verwerfung Israels von seinem Unglauben, das Heil der Heiden von ihrem Glauben abhängig gemacht wird, diese mit ernster Warnung zum Bleiben im Glauben ermahnt, jene, falls sie nicht im Unglauben bleiben, mit der Hoffnung ihrer Wiederannahme getröstet werden, so erscheint doch immer und immer wieder der Glaube als die subjective, Seitens des Menschen zu erfüllende Bedingung alles Heils. Ich will nicht weiter urgiren, daß die πίστις, von der im 14. Kap. die Rede ist, doch zweifellos ganz und gar Sache des ἴδιος νοῦς ist (vgl. V. 3.); denn hier hat πίστις allerdings eine etwas modifizirte Bedeutung, obwohl dieselbe mit dem Begriff und Wesen des Glaubens im technischen Sinne doch nicht ohne Zusammenhang ist. Aber werden wir nach alledem die Stelle Röm. 1, 16., welche das Thema des ganzen Briefs enthält, anders auffassen können, als so, daß das Evangelium für jeden, der daran glaubt, eine Kraft Gottes ist, die ihn selig macht? Allerdings ist es nach 1 Kor. 1, 24. eine solche nur für die Berufenen; aber wenn sich das auch scheinbar so vermitteln läßt, daß die Berufenen ja eben glaubig werden, so ist dieser Glaube doch nach 1 Kor. 1, 24. Folge jener Machtwirkung, nach Röm. 1, 16. Grund und Bedingung derselben; in dieser Stelle ist die Wirksamkeit des Evangelii von einer subjectiven, durch den Menschen zu erfüllenden Bedingung abhängig gemacht, in jener von einer objectiven göttlichen Gnadenthat; und es bleibt der Widerspruch dieser zwei entgegengesetzten Anschauungen. Wir sind übrigens weit entfernt davon, zu behaupten, daß jene Anschauung von dem Glauben als einer Seitens des Menschen zu erfüllenden Bedingung sich etwa nur im Römerbriefe fände. Wir erinnern nur daran, daß sich Gal. 3. ganz ähnliche Auseinandersetzungen finden wie Röm. 4.; wir erinnern an die häufigen Ermahnungen zum Stehen und Bleiben im Glauben (1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. Col. 1, 23; 2, 7. 1 Tim. 3, 15.) zum Glaubenskampf und zur Glaubensgesundheit (1. Tim. 6, 12. Tit. 2, 2.), zur Anlegung des Glaubens als einer Waffenrüstung (Eph. 6, 17. 1 Thess. 5, 8.), wir erinnern an die Art wie 1. Thess. 1, 8 ff. das gute

Gerücht von dem Glauben der Gemeinde denselben doch sicher als ihr selbsterworbenes Eigenthum betrachten läßt. Und wie viel dergleichen, mehr oder weniger unzweifelhaftes, ließe sich nicht noch sammeln aus allen apostolischen Briefen?

Aber wie nun? Geht also wirklich durch die paulinische Lehranschauung ein so tiefgreifender, unlösbarer Zwiespalt? Die Möglichkeit, daß dem so sey, dürfen wir a priori nicht in Abrede stellen. Es wäre möglich, daß die streng dogmatische Betrachtung den Apostel wirklich zu jener äußersten Consequenz des prädestinatianischen Systems geführt hätte, und daß doch da, wo ihm jene Betrachtung nicht gegenwärtig war, er von der nächstliegenden, sich immer von praktischer Seite her wieder aufdrängenden Voraussetzung aus rede, als hänge die Theilnahme des Menschen an dem objectiven Heile doch schließlich von der subjectiven Stellung ab, die er dazu nimmt, und für die er darum allein verantwortlich ist. Es wäre ihm dann der Widerspruch dieser beiden Betrachtungsweisen noch nicht zum Bewußtseyn gekommen und es fehlte eben darum auch an jedem Versuch, dieselben zu vermitteln. Aber können wir wirklich annehmen, daß ihm dieser Gegensatz noch nicht zum Bewußtseyn gekommen war? Ich muß auf eine Erscheinung aufmerksam machen, die mir diese Annahme zur Unmöglichkeit zu machen scheint. Es ist gewiß selten der Fall, daß Aussagen, die von diesen scheinbar so ganz widersprechenden Anschauungeu ausgehen, bei Paulus unmittelbar neben einander stehen. Oder ist es nicht auffallend, daß Paulus 2 Thess. 1, 3. Gott für den Glauben der Thessalonicher dankt, ganz wie wir es Röm. 1, 8. und in ähnlichen Stellen fanden, als ob der Glaube lediglich von Gott gewirkt sey, und gleich darauf V. 4. sich ihrer um dieses Glaubens willen rühmt und ihnen Belohnung dafür verheißt (V. 5.), als wäre es, wie 1 Thess. 1, 8., eine Sache, die ganz ihre eigene ist? Steht nicht 1 Kor. 1, 21. ein Satz, der offenbar ganz an Röm. 1, 16. erinnert, dicht neben dem andern (V. 24.), den wir dieser Stelle grade gegenüberstellten? Ist nicht 1 Thess. 1, 8. die Wirkung, die das Wort Gottes unter den Thessalonichern bewiesen hat, unmittelbar verbunden mit der von ihnen ausgehenden Aufnahme des Wortes (V. 6. 7.)? Die berühmteste Stelle aber für diese Vereinigung scheinbar widersprechender Aussagen bleibt

Phil. 2, 12. 13., wo Paulus die Ermahnung zum κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν begründet dadurch, daß Gott das Wollen und das Vollbringen wirkt. Man darf nur erwägen, was Paulus immer und überall als einzige Bedingung der σωτηρία hinstellt, um zu erkennen, daß es sich hier gerade um den Glauben handelt, wenn auch mehr um den heilsbewahrenden, als den heilsbegründenden. Mag man nun die begründende Kraft des zweiten Satzes fassen, wie man will, immer kann dem Apostel der Widerspruch jener beiden, so einander entgegengestellten Aussagen nicht verborgen geblieben seyn, unmöglich aber kann ihm auch alle Vermittelung dieses Widerspruches gefehlt haben. Wenn wir nun schon in der Lehre von der Erwählung durch den Begriff des göttlichen Vorhererkennens eine Vermittlung angebahnt fanden zwischen der objectiven göttlichen Gnadenthat der Erwählung und der subjectiven Bedingtheit der Heilserlangung durch das Verhalten des Einzelnen zu diesem Heile, so fragt sich nun, ob nicht auch von Seiten der Lehre von der Entstehung des Glaubens im Menschen sich eine ähnliche Vermittlung zwischen dem oben gefundenen Widerspruche im paulinischen Lehrbegriffe wenigstens geahnt oder angedeutet findet.

Wir meinen nun eine solche Vermittelung allerdings angedeutet zu finden in dem Begriffe des δέχεσθαι oder παραλαμβάνειν τὸν λόγον oder τὴν χάριν, wie er 1 Theſſ. 1, 6; 2, 13. 2 Kor. 6, 1. (vgl. das παραλαμβάνειν τὸ εὐαγγέλιον 1 Kor. 15, 1.) erscheint. Gehen wir von der ersten Stelle aus, so tritt dort deutlich hervor, daß der Apostel die ἐκλογή der Lehre aus zwei Momenten erkennt; aus der Wirkung, die das Wort unter ihnen gehabt hat, aber zugleich aus dem subjectiven Verhalten derer, unter denen es wirkte (δεξάμενοι τὸν λόγον). Dieses ihr Verhalten wird als ein δέχεσθαι, also als reine Receptivität bestimmt, und als solche steht es nicht im Widerspruche mit dem, was der Wirkung des Worts zugeschrieben wird. Der Glaube und die daraus resultirende Glaubensfreudigkeit in allem Leiden, wodurch sie Christi und des Apostels Nachfolger und die Vorbilder der andern Christen geworden sind, ist und bleibt Wirkung des Wortes unter ihnen; aber diese Wirkung ist ihrerseits ermöglicht durch die Empfänglichkeit, die sie dem Worte entgegen brachten. Ebenso ist 2 Kor. 6, 1. das δέχεσθαι τὴν χάριν die Empfänglichkeit

gegenüber der ihnen angebotenen Gnade, etwas ganz auf Seiten des Menschen liegendes. Wie wenig wir in diesem Falle an eine bereits festausgeprägte Terminologie denken dürfen, zeigt wohl deutlich 1 Theff. 2, 13. Hier ist es das Aufnehmen der apostolischen Predigt als Gotteswort, wofür Paulus Gott Dank sagt, und diese Aufnahme, in der schon der ganze, volle Heilsglaube enthalten ist, kann allerdings nur von der Wirksamkeit des Wortes Gottes herrühren, von der ja im Schlußsatze des Verses ausdrücklich die Rede ist. Allein das παραλαμβάνειν τὸν λόγον, das dieselbe nach dem Anfange des Verses voraussetzt, ist noch ganz Sache des Menschen, es ist aber auch nur jene reine Receptivität, die im Gefühle ihres Heilsbedürfnisses, das ihr entgegengebrachte, heilbringende Wort an= und aufnimmt. Ich setze dabei voraus, daß παραλαμβάνειν hier nicht das bloße accipere, sondern recipere ist, in welchem Sinne es zweifellos 1 Kor. 15, 1. steht, wie dort aus dem Zusammenhange deutlich erhellt. Auch dort ist jene Annahme noch allenfalls zu unterscheiden von dem Glauben, durch dessen Bewirkung das Evangelium uns die σωτηρία bringt (δι' οὗ σώζεσθε V. 2.), obwohl dort keine Gelegenheit war, diesen Unterschied deutlicher hervortreten zu lassen. — Einen analogen Begriff finde ich in dem ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ Röm. 10, 16. und 2 Theff. 1, 8., das, wenn auch nicht gerade in seinem Unterschiede von dem positiven Heilsglauben, doch so deutlich in jenen Stellen in seinem ganz vom Menschen abhängigen, ihm Schuld und Verantwortung zuziehenden Charakter erscheint, daß es hierin einem δέχεσθαι ganz gleichsteht. Damit mag denn das ὑποτάσσεσθαι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ (Röm. 10, 3.) und das πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ (Gal. 5, 7.) zusammengestellt werden. Dieses Sichunterordnen unter das Evangelium, Sichganzhingeben an die Gnade und den neuen von Gott gewiesenen Heilsweg ist nicht weniger, wie jenes δέχεσθαι zunächst nur die reine Receptivität, welche die Heilswirkung des Wortes Gottes fordert, und mit dem positiven Glaubensleben erfüllt. Daß auch hier noch kein fest fixirter Sprachgebrauch vorliegt, zeigt deutlich Röm. 15, 18., wo Paulus von der ὑπακοὴ ἐθνῶν redet, die er kraft seiner apostolischen Begabung wirkt, und vielleicht auch der kombinirte Begriff der ὑπακοὴ πίστεως, wie er Röm 1, 5; 16, 26. erscheint.

Wie wir aber sehen, daß dieser Begriff der lediglich auf Seiten des Menschen fallenden Receptivität für das Heil und die Gnadenwirkung noch keineswegs so ausgeprägt ist, daß jene Ausdrücke für ihn ausschließlich bestimmt sind, so glauben wir auch keineswegs, daß er nur durch dieselben ausgedrückt ist. Vielmehr wird unendlich oft, wo der Apostel von πίστις und πιστευειν redet, eben im Grunde nichts anderes, als jene Receptivität gemeint seyn, ja wir meinen, daß dieß mehr oder weniger überall da der Fall ist, wo, wie wir oben sahen, der Glaube als eine Seitens des Menschen zu erfüllende Bedingung erscheint. Als reine Receptivität bildet hier der Glaube gerade den schärfsten Gegensatz zu allen ἔργοις und kann als solcher zur Heilsbedingung gemacht werden, ohne dem paulinischen οὐκ ἐξ ἔργων zu nahe zu treten. Wo dagegen der Glaube als eine Wirkung der göttlichen Gnade erscheint, da ist er jenes volle, feste Vertrauen auf die erkannte und angeeignete Gnade Gottes in Christo, da ist er alsdann selbst gewissermaßen ein ἔργον geworden (vgl. 1 Theff. 1, 3. 2 Theff. 1, 11.: ἔργον πίστεως, wo ich den Genitiv durchaus als genitivus appositionis nehmen zu müssen glaube), aber eines, welches eben darum auch unmöglich von dem zu jedem wahrhaft guten ἔργον untüchtigen, natürlichen Menschen, sondern von der göttlichen Gnade im Menschen gewirkt ist.

Wir sehen also bei Paulus noch in dem Ausdrucke: πίστις diese beiden verschiedenen Begriffe ununterschieden zusammenliegen, und je nachdem einmal dieser, einmal jener ihm vorschwebt, gestalten sich seine Aussagen über den Glauben so verschieden, wie oben gezeigt, ja so scheinbar widersprechend. Hie und da ist bereits der Versuch gemacht, für diese verschiedenen Begriffe auch eine verschiedene Terminologie zu finden: aber es ist noch zu keiner festen Begründung derselben gekommen. Dieß wird allerdings kein bloßer Mangel im Sprachgebrauch seyn; es wird daran liegen, daß es dem Apostel noch nicht Bedürfniß geworden war, eine klare und scharfbestimmte Vermittlung zwischen jenen beiden Seiten derselben Sache zu finden; es genügt ihm noch, ja es war ihm noch Bedürfniß, beide unmittelbar neben einander zur Geltung zu bringen, und sie sich dadurch selber vermitteln zu lassen. Paulus war eben keine speculative Natur, und in diese tiefsten Fragen nach dem

Verhältnisse der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit sich tiefer zu versenken, war seine Sache nicht. Mindestens geben ihm seine doch überall auf die nächstvorliegenden Bedürfnisse seiner Leser gerichteten Briefe keine Veranlassung, diese Fragen eingehender zu erörtern. Allein daß in seiner Lehranschauung alle die Momente enthalten sind, welche dazu gehören, um eine tiefere Lösung jener Frage zu versuchen, glauben wir im Vorigen dargethan zu haben. Scheiden wir nämlich im Begriff des Glaubens jene reine Receptivität, welche noch ganz auf Seiten des Menschen liegt, und als Vorbedingung für jede Heilswirksamkeit gefordert wird, von der vollen Activität eines triumphirenden Vertrauens auf die in Christo geschenkte göttliche Gnade, so zeigt sich nicht nur, wie der Glaube einmal als göttliche Wirkung, ein andermal als menschliches Verhalten betrachtet werden kann, sondern es ist damit auch erst das Material gegeben für eine richtige und klare Fassung der Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen in seinem Verhältnisse zur Berufung und Erwählung. Ist jene Receptivität nichts anderes, als das Resultat der gesammten vorchristlichen Entwicklung des Individuums, wie sie nicht nur durch seine freie Entfaltung auf dem natürlichen Lebensgebiete, sondern auch durch sein freies Verhalten gegen die Züge und Führungen der vorbereitenden Gnade, oder, um paulinischer zu reden, gegen die im Heidenthum und Judenthum wirksame göttliche Pädagogie auf Christum hin bestimmt ist; so ist es klar, daß eben diese Receptivität Gegenstand des göttlichen Vorhererkennens ist, mag man dieselbe nun Liebe zu Gott, oder Verlangen nach dem Heile, oder Glauben im oben bezeichneten Sinne nennen. Und die Gott in dieser ihrer Erlösungs-Fähigkeit und -Empfänglichkeit vorhererkannt hat, die hat er auch von Ewigkeit her erwählt, und beruft sie, indem er durch das Evangelium in ihnen den vollen, positiven Heilsglauben wirkt, und sie so zu Mitgliedern der gläubigen Christengemeinde macht. Es erhellt auch aus diesem Punkte, daß Paulus für jene Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen noch nicht den Ausdruck gefunden hat, der sie zu seinen eigenen Prämissen auf dem Gebiete der Lehre von der Entstehung des Glaubens in das richtige Verhältniß setzt; aber auch hier sind die Vorbedingungen für die Herstellung desselben gegeben, von denen, wie uns dünkt, die Lösung

jener Frage — soweit sie überhaupt möglich ist — allein ausgehen kann.

---

3. Der Apostolat.

Ehe wir von der Berufung Einzelner zur Berufung der Volksgemeinschaften übergehen, ist es nothwendig, noch auf einen Punkt einzugehen, der ohnehin eigentlich die Brücke bildet zwischen jenen beiden, das ist die Lehre vom Apostolat. Es ist durchaus nicht unwichtig zu erkennen, daß diese Lehre im Zusammenhange des paulinischen Lehrganges hier ihre richtige Stellung hat; da eben an dieser Stelle nicht nur auf sie selber vielfach erst das rechte Licht fällt, sondern auch von ihr rückwärts auf die Lehre von der Berufung und Erwählung an sich.

Der Gedankennexus, in welchem diese beiden Lehren stehen, ist Röm. 14, 15. auf's Allerdeutlichste ausgesprochen: Wie sollen sie glauben, was sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören ohne Verkündiger? Wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? — Wenn der göttliche Akt der Berufung sich eben durch die Bewirkung des Glaubens vollzieht, und diese nur mittelst des Evangelii zu Stande kommt, so setzt die Berufung immer zugleich menschliche Träger des Evangelii voraus, und zwar amtlich bevollmächtigte. Das Evangelium predigen kann am Ende Jeder, je nach seinen Gaben, der die Wahrheit desselben erkannt und an seinem Herzen erfahren hat; aber das Evangelium nicht als Menschenwort, sondern als Gotteswort verkündigen (1 Theff. 2, 13.), und darum auch verkündigen als ein mit jener göttlichen Kraft und Wirkung ausgestattetes, welches allein den Glauben hervorruft (1 Kor. 2, 5.), das eben ist allein Sache des apostolischen *κηρυσσειν*, und dieses amtliche, bevollmächtigte *κηρυσσειν* setzt mit Nothwendigkeit eine besondere Sendung, eine *ἀποστολή* voraus, wie es Paulus in der Stelle, von der wir ausgingen, ausdrücklich nennt. Der Apostolat ist es also, der mit der evangelischen Verkündigung in jenem officiellen Sinne beauftragt ist (Gal. 2, 7. 2 Theff. 2, 4.), Diener des Evangelii ist der Apostel (Eph. 3, 7. Kol. 1, 23. vgl. 2. Kor. 3, 6.), der Zweck seiner *ἀποστολή* ist lediglich das *εὐαγγελιζεσθαι*,

nicht einmal das βαπτίζειν (1 Kor. 1, 17.); denn dieses setzt den schon gewirkten Glauben voraus, der Apostolat aber soll durch jene evangelische Verkündigung eben den Glauben bewirken: εἰς ὑπακοὴν πίστεως (Röm. 1, 5.), κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν (Tit. 1, 1.), das ist seine Bestimmung. Wer ist Apollos? Wer ist Paulus? διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε. (1 Kor. 3, 5.) Darum ist der Apostolat das nothwendige Organ, das sich Gott zur Ausführung der Berufung geschaffen hat und zwar — dieß sey erlaubt, über Paulus hinausgehend hinzuzusetzen, weil es in der nothwendigen Consequenz seiner Lehranschauung liegt — für alle Zeit. Gerade dasjenige, was dem Apostolat seine ganze Stellung und Bedeutung gab, sein glaubenwirkendes εὐαγγελίζεσθαι oder κηρύσσειν besteht ja noch heute unter uns fort in den apostolischen Schriften; eine Erneuerung also des Apostolats, oder eine Uebertragung seines specifischen Amtscharakters auf andere Kirchenämter ist ganz unbiblisch. Das ergibt sich auch aus alle dem, was nun im Einzelnen noch über den Apostolat zu sagen ist. Natürlich kann dasselbe hier nicht erschöpfend behandelt werden; wir können dem Zwecke unsers Aufsatzes gemäß nur die Punkte hervorholen, welche mit dem Thema desselben in mehr oder weniger unmittelbarem Zusammenhange stehen. Dieß sind aber folgende.

Erstens: Wenn keine Berufung geschehen kann ohne Vermittlung des Apostolats, so kann der Apostel nicht in derselben Weise berufen seyn wie jeder andere Christ, es muß neben der allgemeinen Christenberufung eine besondere Berufung zum Apostolate geben, in der dann die allgemeine Christenberufung mit eingeschlossen, aber zugleich modificirt ist. Und da die Berufung überall nur die geschichtliche Realisirung der ewigen Erwählung ist, so weist auch die apostolische Berufung auf eine besondere Erwählung zum Apostolate zurück. Für den Apostel ist Gott ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου (vgl. Röm. 1, 1.: ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ) καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Gal. 1, 65.); er ist κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ (1 Kor. 1, 1.); denn der Berufende ist hier wie überall Gott. Wie diese apostolische Erwählung und Berufung auf einem ganz ähnlichen göttlichen Vorhererkennen beruht, wie die allgemeine christliche, haben wir oben aus 1 Tim. 1, 12. 1 Thess. 2, 4. er-

wiesen. Hier sey noch bemerkt, daß wie die allgemeine Berufung eine That der göttlichen Gnade ist (2 Tim. 1, 9.), so auch die apostolische Berufung (Gal. 1, 15.), die darum Paulus so oft mit besonderer Emphase ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι nennt (Röm. 12, 3. 15, 15. 1. Kor. 3, 10. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 7.). Die allgemeine Gnade hat sich ihm in der besonderen Bestimmtheit mitgetheilt, daß er nicht nur zum Christen überhaupt, sondern speciell zum Apostel berufen wurde. Da die Berufung wie die Erwählung den doppelten Zweck hat, zur seligen Gemeinschaft mit Gott, wie zur heiligen Weihe an Gott und zu seinem Dienste zu führen, so ist es klar, daß die Eigenthümlichkeit der apostolischen Berufung sich zunächst in der Art zeigt, wie sich dieser Dienst (die apostolische διακονία — 2 Kor. 6, 4. Röm. 11, 13. 2 Kor. 3, 7—9. — oder λατρεία Röm. 1, 9.) im Unterschiede von dem allgemeinen Gottesdienste aller Christen (Röm. 12, 1.) bestimmt; doch scheint es aus Stellen wie 1 Kor. 9, 15—18. (vgl. 1 Kor. 3, 14. u. a.), als ob Paulus auch einen besondern Lohn erwartet, der dann eben nur die eigenthümliche Modification der zukünftigen Herrlichkeit und Seligkeit wäre, zu der die Apostel im Unterschiede von allen übrigen Christen erwählt und berufen sind. —

Zweitens: Die ihrem Zweck und Ziele nach von der allgemeinen Berufung unterschiedene Berufung des Apostolats muß sich auch ihrer Vollziehung nach wesentlich von jener unterscheiden. Der Apostolat als Träger der evangelischen Verkündigung Behufs Bewirkung der Berufung kann nicht selbst wieder durch das Evangelium berufen seyn. Wie aber dann? Dieß ergibt sich einfach daraus, daß der Inhalt des Evangeliums nichts anders ist, als Christus selbst (1 Kor. 1, 23. Gal. 1, 16. Eph. 3, 8. Vgl. die stehende Formel: εὐαγγέλιον Ι. Χριστοῦ, in der ich wegen des Unterschiedes von εὐαγγέλιον θεοῦ, wo der Genitiv ein genitivus autoris ist, das Ι. Χροῦ nur für den gen. object. halten kann, der den Inhalt bezeichnet). Fällt also sozusagen die Hülle weg, in der Christus, als der in der evangelischen Verkündigung an den Einzelnen hervortretende die allgemeine Christenberufung vermittelt, so wird die apostolische Berufung durch Christum unmittelbar vermittelt seyn. Christus selbst ist ihm erschienen und hat ihn berufen (Act. 26, 17. 18.); daher ist das Ἰησοῦν τὸν

κύριον ἑωρακέναι Kriterium seiner apostolischen Würde (1 Kor. 9, 1.) und die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen (1 Kor. 15, 8.) wird denen, welche die andern Apostel hatten, ausdrücklich an die Seite gestellt (1 Kor. 15, 5. 7.). Da ja aber das Eigenthümliche der apostolischen Berufung eben die *ἀποστολή* ist, so ist diese durch Christum vermittelt (*δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν* Röm. 1, 5. vgl. 1 Kor. 1, 17.: *ἀπέστειλέ με ὁ Χριστός* und die stehende Formel: *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Den ausdrücklichen Gegensatz der dem Apostel durch Christum unmittelbar zu Theil gewordenen Offenbarung zu der allen andern durch menschliche (d. h. apostolische) Vermittlung zu Theil werdenden hebt besonders scharf hervor Gal. 1, 12.: *οὐδὲ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον (τὸ εὐαγγέλιον) οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, womit Gal. 1, 16. 1 Kor. 2, 10. Eph. 3, 13. und seine häufigen speciellen Verweisungen auf die ihm gewordenen Offenbarungen (2 Kor. 12, 1.) zu vergleichen sind.

Drittens: Wie die allgemeine Berufung erkannt wird an den Wirkungen, welche das den Einzelnen gepredigte Evangelium an ihnen hervorbringt (vgl. 1 Thess. 1, 5. und das oben dazu bemerkte), so wird auch die apostolische Berufung und damit die Berechtigung, für sich das Apostelamt in Anspruch zu nehmen, erkannt aus den Wirkungen des von dem Apostel gepredigten Evangeliums. Auf dem Apostelconcil erkennt man, daß Paulus mit dem Evangelium der Vorhaut betraut ist, wie Petrus mit dem der Beschneidung; denn: *ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν κἀμοὶ εἰς τὰ ἔθνη* (Gal. 2, 7. 8.): Christus wirkt durch ihn *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ* (Röm. 15, 18.), und das heißt, wie V. 19. erklärt, durch die Macht des geisteskräftigen, glaubenwirkenden Wortes und durch die Macht der Zeichen und Wunder. Dieß sind die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (2 Kor. 12, 12.). Weil glaubenwirkend ist das Apostolat specifisch kirchengründend (1 Kor. 3, 6—8. 10.). Der Regel nach baut der Apostel nicht auf bereits gelegten, fremden Grund (Röm. 15, 16.); wo er zu einer schon gegründeten Gemeinde kommt, wirkt er nicht mehr als Apostel, darum er sich zu ihr auch nicht ausschließlich gebend, sondern ebenso nehmend wie gebend verhält (Röm. 1, 11. 12.). Bei den Gemeinden dagegen, die sein Werk

sind (1 Kor. 4, 15.), ist er Apostel im eigentlichsten Sinne, und das bloße Vorhandenseyn dieser Gemeinden ist der Beweis für seine apostolische Berufung: εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλάγε ὑμῖν εἰμι. ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστέ. (1 Kor. 9, 2.)

Dagegen müssen wir schließlich noch eines hervorheben. Nicht als Apostel im Allgemeinen weiß sich Paulus berufen, sondern speciell zum Apostel der Heiden. (Act. 26, 18. vgl. Röm. 1, 5; 11, 13; 15, 16; 16, 26. u. a. a. O.) Damit ist die Frage, ob überhaupt die Heiden ohne Durchgang durch's Judenthum zum Reiche Gottes berufen seyen, principiell bejaht. Denn, indem er unter den Heiden als Apostel wirkt, werden sie ja berufen, und indem er durch sein Evangelium lediglich den Glauben wirkt, nicht etwa den Entschluß zur Uebernahme des Gesetzes, werden sie lediglich auf den Glauben hin und ohne Vermittlung des Gesetzes berufen. Auf der allgemeinen Bestimmung des Evangeliums für Juden und Heiden (Röm. 1, 16.) ruht seine Sendung an die Heiden (V. 13—15.), und somit erkennt er aus der ihm gegebenen Gnade des Heidenapostelamts das Geheimniß der Heidenberufung (Eph. 3, 2—7.), das, obwohl schon von den Propheten vorherverkündet (Röm. 9, 25. 26; 15, 9—12.), doch, so wie jetzt (ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη) früher den Menschenkindern nicht bekannt gewesen ist (Eph. 3, 5.). Hier ist aber nun auch der Punkt, an dem wir von der Erwählung und Berufung der Einzelnen zu der Erwählung und Berufung der beiden großen Theile der vorchristlichen Menschheit, der Heiden und Juden, übergehen müssen. Haben wir nämlich oben gesehen, daß Paulus die specielle Erwählung des Volkes Israel als Volk anerkennt (Röm. 11, 28. vgl. damit Eph. 1, 11. 12.), und daß nun doch andererseits die Berufung der Heiden ihm ebenso feststeht; daß also jene trotz der Erwählung faktisch größtentheils nicht berufen wurden, und diese berufen wurden trotzdem, daß von ihrer Erwählung nichts gesagt ist, ja dieselbe durch die specielle Erwählung Israels ausgeschlossen zu seyn scheint, so liegt hier ein tiefes, wunderbares Räthsel der göttlichen Weltregierung in ihrer speciellen Beziehung auf die Realisirung des Heiles in der Menschheit vor, und die Lösung dieses Räthsels soll die Aufgabe des letzten Artikels seyn. —

Dritter Artikel.

Die Erwählung Israels und die Berufung der Heiden.

Der Apostel Paulus ist weit davon entfernt, die ganz verschiedene Stellung, welche Juden und Heiden ursprünglich zum christlichen Heile haben, irgend zu verkennen oder zu verdecken. Es kann dieß nicht klarer gesagt werden, als wenn es Röm. 15, 8. heißt, daß Christus ein Diener der Beschneidung geworden sey um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um zu bestätigen die Verheißungen, die den Vätern gegeben sind. Gott hat sich durch diese Verheißungen den Vätern verpflichtet, und wenn auch diese Verheißung selbst immer ein göttlicher Gnadenakt war (Gal. 3, 18.), so ist doch jetzt Gott an die Erfüllung seiner Verheißungen gegen Israel gebunden um seiner Wahrhaftigkeit willen. Er kann seine Gnade und Berufung nicht nachträglich bereuen (Röm. 11, 29.). Die Heiden haben eine ähnliche Gnadenverheißung nicht aufzuweisen, sie können nicht auf die göttliche Wahrhaftigkeit provociren, sie müssen Gott rein um seiner Barmherzigkeit willen preisen (Röm. 15, 9.), die sich in ihrem ganzen Reichthume eben damit zeigen wollte, daß sie nicht nur Juden, sondern auch Heiden zu ihren Gefäßen berief (Röm. 9, 23. 24.). Denselben Gegensatz hebt Eph. 1. hervor. Die Juden, die dazu vorherbestimmt waren (προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν V. 11.), das Heil zu erlangen, und darum schon früher ihre Hoffnung auf den Messias setzten (προελπικότες ἐν τῷ χριστῷ V. 12.), sie loben die Herrlichkeit Gottes, weil sie nun zu dem ihnen bestimmten κλῆρος gelangt sind (so nach der richtigen Lesart ἐκληρώθημεν V. 11.); den Heiden, die keine solche Verheißung hatten, ist, nachdem sie im Glauben das Evangelium angenommen hatten, dieselbe κληρονομία versiegelt durch den heiligen Geist, der ihnen gegeben ist, so daß nun auch sie die Herrlichkeit Gottes preisen (V. 13. 14.). Vgl. übrigens Eph. 2, 11—13., wo derselbe Gegensatz den Heidenchristen zu Gemüthe geführt wird. So viel ist also gewiß, in der Weise, wie die Juden als Volk zum Heile erwählt sind, sind die Heiden nicht erwählt; wenn sie also nun doch berufen werden, so ist das eine ganz besondere That göttlicher Barmherzigkeit. Als solche bedarf sie eigentlich gar keiner besonderen Rechtfertigung;

denn die Barmherzigkeit ist eben ihrem Wesen nach eine in sich freie und unbedingte (Röm. 9, 15.). Höchstens könnte man meinen, daß durch die Berufung die Heiden doch immer nicht den Juden ganz gleichgestellt würden, indem sie, wenn auch in Betreff der Berufung den Juden gleichgestellt, doch immer diejenigen Vorzüge entbehrten, welche diese in ihrem vorchristlichen Stande vor jenen voraushatten. Diese Vorzüge lassen sich aber — wenn wir die Verheißungen, an denen die Heiden nun Antheil empfangen haben, ausnehmen — wesentlich zusammenfassen in dem Besitz des Gesetzes und der Beschneidung. Allein das Gesetz ist ja damit, daß in dem Tode Christi ein neuer Weg, zur Gerechtigkeit zu gelangen, eröffnet ist (Röm. 3, 24—26.), aufgehoben (Eph. 2, 15. vgl. Röm. 10, 4.), und damit die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen (Eph. 2, 14.); und die Beschneidung, schon ohnehin als äußere Ceremonie ohne Werth (Röm. 2, 25—29. vgl. Eph. 2, 11.), ist ja in dem viel vollkommeneren Sinne an den Christen erfüllt (Kol. 2, 11.), indem überhaupt das ganze Gesetz nur ein Schatten ist, dessen Wesen eben Christus war (Kol. 2, 17.). Diese Unterschiede fallen also in der That fort, und die berufenen Juden und Heiden können in dem Einen Leibe der Kirche untrennbar und unterschiedslos vereinigt werden (1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 18. Eph. 2, 14 ff.; 4, 4. 5.).

Es kann dem Apostel auch nicht schwer werden, nachzuweisen, daß der Nichtbesitz des Gesetzes und der Beschneidung die Theilnahme an der Verheißung in keiner Weise hindern kann. Denn das so viel später gegebene Gesetz kann doch weder die Verheißung irgendwie erst vermitteln und bedingen (Röm. 4, 13.), noch beschränken oder aufheben (Gal. 3, 17.). Dasselbe gilt aber von der Beschneidung; denn, als Abraham die Verheißung empfing, was unmittelbar damit geschah, daß ihm der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde, war er noch nicht beschnitten (Röm. 4, 10.). Es kann also, wenn es sonst Gottes Wille ist, die dem Abraham gegebene Verheißung auch auf solche übergehen, die weder das Gesetz noch die Beschneidung haben. Und es war dieß sein Wille, damit er, wie oben gezeigt, den Reichthum seiner Barmherzigkeit beweise. Denn zunächst haben in der That nur und ausschließlich die Kinder Abrahams ein Anrecht auf

die dem Abraham gegebene Verheißung, d. h. auf das Messiasheil.

Nun scheint Paulus freilich in den Ausführungen Röm. 4. und Gal. 3. noch einen Schritt weiter zu gehen; er scheint die leibliche Abstammung von den Vätern als etwas ganz und gar Gleichgültiges darzustellen und derselben den Begriff der geistigen Wesensähnlichkeit als des die wahre Sohnschaft constituirenden Momentes in dem Sinne zu substituiren, daß die dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißungen von vornherein nur für jene geistliche Nachkommenschaft bestimmt waren. Allein, wenn dem wirklich so wäre, wie könnte dann noch der oben nachgewiesene Unterschied bestehen zwischen den Juden, welche in dem christlichen Heil nur die Erfüllung des ihnen zugesagten, und den Heiden, welche darin ein Geschenk der freien und reichen Barmherzigkeit Gottes empfangen? Es ginge ja dann die dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheißung eo ipso nicht nur auf Juden, sondern auch auf Heiden, und wie könnten dann allein der *περιτομή* die Verheißungen der Väter durch den Dienst Christi bestätigt seyn (Röm. 15, 8.)? Wie könnte Paulus noch die Abstammung von den Vätern (Röm. 9, 5.) als ein hohes Gut ansehen und von ihr die bleibende Liebe Gottes gegen die Juden (auch in der nachchristlichen Zeit) herleiten (Röm, 11, 28.)? Wie könnte er immer noch den Unterschied festhalten zwischen den *κλάδοι κατὰ φυσιν* und *παρὰ φυσιν* (Röm. 11, 21—24.)? Es ist dies auch bei einem in den Anschauungen des Alten Testamentes lebenden, den dortigen Begriff der geschichtlichen Erwählung des Volkes Israels, wie es von den Erzvätern abstammt, festhaltenden Apostel in der That ganz und gar unmöglich. Es wäre damit der klare Verstand des Alten Testaments gradezu zu Gunsten einer spiritualistischen Deutung preisgegeben. Wollen wir also nicht den Apostel in einen ganz unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln, so können wir das nimmermehr zugeben, daß jene Auseinandersetzungen den Sinn haben sollen, es sey die ganze Erwählung mit all' ihren Verheißungen ursprünglich nicht dem Abraham und dem leiblich von ihm abstammenden Volke, sondern dem Abraham und seinen ihm wesensähnlichen Kindern, d. h. den Gläubigen aus Juden und Heiden bestimmt gewesen. Vielmehr

kann ich nur wiederholen, was ich schon in meinem petrinischen Lehrbegriff in der Anmerkung zu Seite 117. 118 (vgl. auch S. 124—158) angedeutet, daß gerade in jenen Auseinandersetzungen ein Beweis dafür zu sehen ist, wie schwierig einem Israeliten der Gedanke war, daß die dem Abraham gegebenen Verheißungen irgend einem andern als Kindern Abrahams zu Theil würden. Da nun aber doch einmal die Berufung der Heiden feststand, so suchte Paulus mittelst jener geistigen Fassung des Begriffs der Kindschaft es möglich zu machen, doch auch die jetzt berufenen gläubigen Heiden in gewissem Sinne als Abrahamskinder zu betrachten. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Paulus Röm. 4. nirgends eine der Alttestamentlichen Stellen, welche dem Abraham und seinem Samen die Verheißung zusprechen, in diesem Sinne auszulegen wagt, auch überhaupt gar nicht die Berechtigung einer solchen geistigen Fassung des *σπέρμα Ἀβρ.* behauptet, sondern nur gelegentlich nachweist, wie auch dem *σπέρμα* in diesem Sinne die Verheißung gelte. Er thut dies Röm. 4, 11—12. so, daß er sagt, Abraham habe darum die Beschneidung erst als Siegel der Rechtfertigung aus dem Glauben empfangen, die ihm zu Theil ward, als er noch unbeschnitten war, damit er ein Vater der unbeschnittenen wie der beschnittenen Gläubigen sey, damit also nicht die Rechtfertigung von der Beschneidung irgendwie abhänge. Diese Unabhängigkeit der Verheißung von der Beschneidung, nicht etwa eine neue Auslegung der Verheißung, die das *σπέρμα Ἀβραάμ* in den Blick faßt, ist der eigentliche Zielpunkt jener Auseinandersetzung. Nicht aus der metaphorischen Deutung des *σπέρμα*, sondern aus dem Zeitpunkt, in dem die Beschneidung eingesetzt ward, leitet Paulus das Recht ab, Abraham den Vater auch der Unbeschnittenen zu nennen. Und nachdem er im folgenden gezeigt, daß die *κληρονομία* nicht aus dem Gesetze kommen könne, weil damit die Verheißung vernichtet würde, schließt er V. 16.: darum ist die *κληρ.* gekommen aus dem Glauben, damit sie nach Gnaden vertheilt würde, und so die Verheißung fest sey dem ganzen Samen Abrahams, nicht nur dem aus dem Gesetze (das ist der Same im engeren, eigentlichen Sinne, das jüdische Volk), sondern auch dem aus dem Glauben. Hier also wird vollends ausdrücklich unterschieden zwischen dem Samen im eigentlichen und im übertragenen

Sinne, und es ist als Zweck der göttlichen Festsetzung, wornach der Glaube die Verheißung erlangt, eben dieses hingestellt, daß nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden daran Theil hätten. Auch hier also handelt es sich eigentlich nur um die Begründung der Heilserlangung der Heiden ohne Vermittlung des Gesetzes, die Idee der geistlichen Abkunft von Abraham tritt nur ein, um an Abraham als Prototyp der Gläubigen den Glauben als einzige Bedingung des Heils nachzuweisen, und die auf einem außerordentlichen Gnadenakte beruhende Berufung der Heiden doch auch gewissermaßen als eine Berufung von Kindern Abrahams darzustellen. Hätte Paulus die Röm. 4, 13. angeführte Verheißung für Abraham und seinen Samen wirklich von der geistlichen Abrahamidenschaft verstanden, so hätte es ja jener ganzen Deduction nicht bedurft, die, wie die Sache jetzt liegt, offenbar eben erst darthun will, daß, was von dem in jener Stelle genannten Samen Abrahams gilt, auch dem gelten kann, der in weiterem, geistigerem Sinne Samen Abrahams genannt wird. Im andern Falle hätte es ja nur einer Erklärung über den Sinn des *σπέρμα* in jener Stelle bedurft, um ohne weiteres zu zeigen, daß nur vom Glauben und nicht vom Gesetzesbesitz das Heil abhängig sey.

Betrachten wir die parallele Stelle im Galaterbriefe, so schließt hier Paulus daraus, daß den Christen faktisch alles Heil aus dem Glauben zu Theil geworden ist, wie dem Abraham die Rechtfertigung aus dem Glauben kam (*καθως Ἀβρ. ἐπίστευσε — καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσυνην* 3, 6.), daß also die Gläubigen in gewissem Sinne alle Abrahamskinder seyen (V. 7.), wobei die Aehnlichkeit ihres charakteristischen Verhaltens und ihres Schicksales offenbar als den Begriff der Kindschaft in weiterem Sinne constituirend vorausgesetzt wird. Wir haben hier also wieder nicht eine dem historischen Sinne widerstrebende Auslegung der dem wirklichen Samen Abrahams gegebenen Verheißung, sondern eine aus jener prototypischen Fassung des abrahamitischen Glaubens und zwar in ganz freier und in andrer Weise als Röm. 4. abgeleitete Anwendung jenes geistigen Begriffes der Abrahamskindschaft. Wie wenig der Apostel an jene Auslegung dachte, das zeigt recht deutlich die folgende Argumentation (V. 8—14.), wo er die Theilnahme der Heiden an der dem Abraham geschenkten *εὐλογία*

nicht daraus ableitet, daß das in der Verheißung gemeinte σπέρμα jene geistige Nachkommenschaft Abrahams sey, sondern daraus, daß allen Heiden in der Gemeinschaft mit Abraham und zwar nach V. 6. mit dem gläubigen Abraham (V. 9.) dieser Segen verheißen sey, der denn auch, da das Gesetz nur den Fluch bringt (V. 10—12.) und dieser erst durch Christum gelöst wird (V. 13.), allein in Christo und somit durch den Glauben kommen kann (V. 14.). — Daß aber wirklich Paulus in der schon Röm. 4, 13. angezogenen Verheißung das σπέρμα nicht von den gläubigen Nachkommen Abrahams verstanden habe, zeigt endlich die echt-rabbinische Glosse zu dieser Stelle, die er Gal. 3, 16. gibt. Hienach ist ja das σπέρμα Christus selbst und nur sofern die Gläubigen χριστοῦ (V. 29.) oder ἐν χριστῷ (V. 28.) sind, haben sie an der demselben gegebenen Verheißung Antheil. Daß eine solche Deutung, welche der Apostel der Stelle gelegentlich zur Unterstützung seiner Argumentation leiht, den Originalsinn der Stelle nicht ausschließt, zeigt eben Röm. 4, 13., wo Paulus gewiß nicht im Entferntesten an diese Auffassung denkt, wohl aber schließt sie aus, daß Paulus durch die spiritualisirende Deutung des σπέρμα in jener Verheißung dem Volke Israel als solchem sollte die ihm in Folge seiner Abstammung von den Vätern zukommenden Prärogative abgesprochen und demselben den Begriff eines geistlichen Israel substituirt haben. Ist es doch noch gar nicht einmal ausgemacht, ob Paulus die Christengemeinde je so genannt habe, da Gal. 6, 16. das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ auch von den Judenchristen insbesondere gesagt seyn kann und das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (1 Kor. 10, 18.) wenigstens nicht unmittelbar auf ein solches hindeutet. Aber allerdings ist es in letzterer Stelle wahrscheinlich, ein solches als Gegensatz im Gedanken zu suppliren; allein wenn auch Paulus die Christengemeinde als das wahre Israel, das geistliche gedacht hat, weil sie des messianischen Heils, das ursprünglich verheißen war dem Israel nach dem Fleische, theilhaftig geworden ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß Paulus damit die besondere Erwählung des jüdischen Volkes als etwas Gleichgültiges, mit dem Eintritt des Christenthums Aufgehobenes angesehen habe. Israel mit aller seiner Herrlichkeit geht ja auch bei Paulus nicht in der Christengemeinde auf, sondern die Christengemeinde in Israel.

Die Heiden, welche einst fern waren von der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ und den Verheißungsbündnissen, sind jetzt dazu hingeführt (Eph. 2, 12. 13.), sind Mitbürger der Heiligen (V. 19.) geworden, worunter Paulus nur die wahren Israeliten, welche den Glauben Abrahams hatten und dadurch gerecht und heilig wurden (vgl. Kol. 1, 12. Act. 26, 18; 20, 32.), verstehen kann. Derselbe Gedanke ist es, den Paulus in parabolischer Form Röm. 11, 10—24. durchführt. Israel, das von den Vätern stammende Israel ist der edle Oelbaum, seine Zweige sind heilig, gottgeweiht, weil aus den Väter kommend kraft ihrer Erwählung. In ihn sind eingepfropft die Zweige des wilden Oelbaums, die gläubig gewordenen, die aus Gnaden berufenen Heiden. Aber sie sind eingepfropft an Stelle der um ihres Unglaubens willen ausgebrochenen Zweige, der nun verstoßenen Glieder des Volkes Israel. Nichtsdestoweniger aber bleiben die Juden die κατὰ φυσιν κλάδοι, die gerade darum so leicht wieder eingepfropft werden können (V. 23. 24.), die Heiden die παρὰ φυσιν κλάδοι die gerade darum so leicht wieder ausgebrochen werden können (V. 21.). Allerdings also sind in der idealen Theokratie (Eph. 2.), in dem geistlichen Israel (1 Kor. 10.), in dem edlen Oelbaum nur gläubige Juden und zwar mit gläubigen Heiden vereint beisammen; aber darum hat Israel nicht aufgehört, auch als Volk, als das leiblich von den Vätern stammende Volk seine Bedeutung zu haben; wie namentlich das Gleichniß Röm. 11. zeigt. Es kann nicht schärfer ausgedrückt werden, daß die Berufung der Heiden die besondere Erwählung Israels nicht ausschließt, als in diesem Bilde. Die von Abraham stammenden Juden nehmen von Natur Theil am Reiche Gottes, die Heiden nur aus Gnaden; jene hat die Treue Gottes gegen seine Verheißungen zulassen müssen, diese hat allein die freie Barmherzigkeit Gottes hereingeführt.

Während sich aber so der Knoten auf der einen Seite löst, scheint er sich auf der andern nur um so schwerer zusammenzuziehen. Denn wie eben im Bilde das Einpfropfen der wilden Zweige das Ausbrechen der natürlichen voraussetzt, so ging ja faktisch mit der Berufung der Heiden die Verwerfung Israels wenigstens dem größten Theile nach Hand in Hand. Als ein Gericht verkündet es Paulus nach der Apostelgeschichte (13, 46.)

den Juden, daß die evangelische Verkündigung, durch welche ja eben die Berufung sich vollzieht, sich von ihnen ab und zu den Heiden wendet. Mag es also immerhin erklärt seyn, daß die nicht erwählten Heiden doch aus Gnaden berufen werden; aber wie erklärt es sich, daß das erwählte Israel zum großen Theile nicht berufen wird? Und wenn die Erwählung Israels sich auf das leibliche Israel bezieht, wie kommt es dann, daß in dem Israel, in das nach Eph. 2. und Röm. 11. die berufenen Heiden eingefügt werden, doch nur die gläubigen Juden enthalten sind? Das zeigt ja doch wieder, daß sich die Erwählung nur an einem Theile Israels realisirt. Und ist denn nicht doch dem Alttestamentlichen Begriffe des leiblichen Israel ein ganz fremdartiger eines geistlichen Israel substituirt? Oder ist die Verheißung unerfüllt geblieben? Diese schwierige Frage ist es, welche Paulus Röm. 9—11. zu lösen unternimmt. So viel steht fest, die Verheißung Gottes, wie sie mit der Erwählung gegeben ist, **kann** nicht hinfallen (9, 6.). Gott kann sein Volk nimmermehr verstoßen (11, 1.), auch nicht um seiner Sünde willen. Denn er hat es ja vorhererkannt, er mußte ja also vorherwissen, daß es so kommen würde; er hätte es also gar nicht erwählt, wenn er es nun verstoßen müßte oder wollte. Das ist offenbar der der Stelle Röm. 11, 2. zum Grunde liegende Schluß. Auch hat ja Paulus Röm. 3, 3. ausdrücklich den Satz aufgestellt, es könne die *ἀπιστία* der Menschen die Treue Gottes nicht zu nichte machen. Er liebt auch noch sein Volk seiner Erwählung gemäß um der Väter willen (11, 28.). Seine Gnade, die er demselben zugewandt, kann ihn nicht **gereuen** (11, 29.).

Aber wie verhält sich dazu die Verwerfung so Vieler aus Israel? *οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ*, antwortet Paulus: Nicht alle, welche aus Israel stammen, gehören in Wahrheit zu Israel (9, 6.). Das heißt nun aber nicht: Zu Israel gehören nicht etwa die leiblichen Nachkommen Israels, sondern alle, die den wahren Glauben haben; denn damit wäre alles, was wir eben von der Treue und unwiderruflichen Gnade Gottes gehört haben, zu nichte gemacht, oder doch nur mittelst eines Wortspieles scheinbar festgehalten, das im Grunde genommen die Verheißung Gottes nicht aufrecht erhielte, sondern gerade recht deutlich zeigte, wie un-

rettbar sie dahingefallen sey. Es heißt vielmehr nichts anderes, als was die Worte unmittelbar besagen: Nicht allen einzelnen, die aus Israel stammen, ist die Verheißung gegeben, die Israel zu Theil ward; darum können Einzelne leer ausgehen, wenn nur Israel selbst, Israel als Volk seine Verheißung empfängt. Auch dieser Gedanke ist freilich unserem Apostel keineswegs so geläufig, das zeigt die Art, wie er ihn durch wiederholte Beispiele aus der Urgeschichte des Volkes zu erläutern sucht. Abraham hatte zwei leibliche Söhne, und doch wurde nur der verheißungsmäßig geborene als σπέρμα gerechnet und empfieng die Verheißung (V. 7—9.). Doch könnte man sagen, Isaak sey ja auch der einzige Sohn von der rechtmäßigen Gemahlin gewesen; daher bringt Paulus noch ein zweites Beispiel. Jakob und Esau waren von Einem Vater und von Einer Mutter, ja Esau war der erstgeborene, und doch ward er schon vor seiner Geburt bestimmt, dem jüngeren zu dienen, weil Jehovah diesen liebte und jenen haßte (V. 10—12.). Es ist nicht zu übersehen, daß mit diesem zweiten Beispiele der Apostel bereits den Gesichtspunkt, aus dem er dieselben wählt, etwas verändert. Während es nun überhaupt darauf ankam, zu zeigen, daß von jeher nicht alle leiblichen Nachkommen das Israel constituirt hätten, auf dem die Verheißung ruhte, faßt er bei dem letzten Beispiel besonders die Unabhängigkeit des göttlichen Thuns von menschlichem Werkverdienst in's Auge, und wählt darum auch einen Ausspruch, der schon vor der Geburt der beiden Söhne gethan ist, und eigentlich an sich nichts Directes über die Stellung dieser beiden Söhne zur Verheißung aussagt, dieß bringt ihn nun auf die Frage, ob es Ungerechtigkeit von Gott sey, wenn er so einen Unterschied zwischen Einzelnen mache, und insbesondere auf die Gründe der Verwerfung, [illegible] Israel theilweise erfahren hat. Erst 11, 1. wird die Frage wieder aufgenommen, von der die Betrachtung des Kap. 9. ausging. Ist mit der Verwerfung derer, die jetzt verworfen werden unter Israel, wirklich das Volk als solches verworfen? Keineswegs (V. 2.); sondern wie einst zu Elias Zeit, so hat sich Gott noch einen Ueberrest erhalten, der das wahre Israel bildet, mögen noch so viele einzelne verworfen seyn (V. 2—4.). Dieser Ueberrest ist nun freilich sozusagen durch eine engere Wahl, die eigentlich christliche Erwählung, aus dem erwählten Volke als

solchem ausgesondert. Aber diese Wahl war nicht eine Wahl der Willkühr. Freilich nicht um ihrer Werke willen, nicht weil sie gerechter waren als die andern, erlangten sie die Verheißung und das Heil, sondern aus Gnaden (V. 5, 6.); aber diese Gnade bestand, wie einst bei ihrem Stammvater, darin, daß Gott ihren Glauben für Gerechtigkeit anrechnete, wie er ja auch den berufenen Heiden, die die Gerechtigkeit so wenig besaßen, daß sie nicht einmal darnach strebten, die Gerechtigkeit gab, die aus dem Glauben kommt (9, 30.); *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν* (Röm. 4, 16.). So lange noch solch' ein heiliger Rest übrig war, konnte Niemand behaupten, daß das Volk als solches verworfen sey. Also nicht etwa dadurch, daß sich an der Christengemeinde, als dem geistlichen Israel, erfüllte, was ursprünglich dem leiblichen Israel verheißen war, wird die Treue der Alttestamentlichen Weissagung gerettet, sondern dadurch, daß wirklich noch ein Rest von Israel vorhanden ist, an dem sich die Verheißung erfüllt, und der nun einstweilen die Stelle des ganzen Volkes vertritt. Daß es aber nur ein solcher Rest seyn werde, der das Heil erlangt, das war ja auch nicht gegen die Alttestamentliche Verheißung. Denn wiederholt hat ja Jesajas vorhergesagt, es werde nur ein Rest von Israel gerettet werden (9, 27—29.).

Aber nun die übrigen? Ist es nicht ungerecht, was Gott mit ihnen thut, wenn er sie so von allem Heile ausschließt? Was Paulus dagegen Kap. 9. zu sagen hat, haben wir schon früher besprochen. Zunächst darf der Mensch überhaupt nicht so fragen und mit Gott rechten, da dieser das absolute Recht hat, mit seinem Geschöpfe zu machen, was er will. Aber weit entfernt, daß er dieses Rechtes sich bedient und etwa schuldlose Menschen mit seinen Gerichten heimgesucht hätte, hat er vielmehr die Gegenstände seines gerechten Zorns mit vieler Langmuth getragen (Röm. 9, 22.), um sie zur Buße zu führen (Röm. 2, 3—5.), und das letzte, große Strafgericht noch nicht über sie herbeigeführt. Dieß aber setzt voraus, daß die Juden in ihrer Mehrzahl sich einer schweren Schuld theilhaftig gemacht haben, daß sie Gegenstände seines gerechten Zorns durch ihre Schuld geworden sind. Und welche kann dieß seyn? Unmöglich, daß sie das Gesetz nicht gehalten; denn das Gesetz kann kein Mensch halten, und die Heiden, die gar nicht

einmal dieß zu thun versuchten, haben doch das Heil erlangt. Was aber ihre Schuld gewesen sey und immer noch ist, das setzt der Apostel 10, 31 ff. auseinander. Sie jagten einer Gerechtigkeit aus den Werken nach (10, 31. 32.), sie suchten eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und wollten sich der von Gott geschenkten nicht unterordnen (11, 3.). Sie wollten also noch durch ihr Rennen und Laufen das Heil erlangen, nicht durch das, was, wie wir oben sahen, von jedem gefordert werden kann und gefordert werden muß, durch völliges Verzichten auf das eigene Thun, durch rein passive Unterordnung unter die Ordnung Gottes, der nun einmal an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit, die das Thun verlangt, die Glaubensgerechtigkeit gesetzt hat, die nur dem Glauben die Verheißung gegeben hat (V. 4—13.). Sie sollen sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft nicht gehört haben, die evangelische Heilsverkündigung erschallt ja durch alle Welt; aber nicht alle haben sich ihr untergeordnet, ihr geglaubt (V. 14—18.). Sie sollen sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft nicht verstanden haben; haben sie doch die unverständigen Heiden verstanden. Sie haben nicht gewollt; denn, wie schon der Prophet über sie klagt, sie sind und bleiben ein ungehorsames und widersprechendes Volk (V. 19. 20.). Also das Eine, was von ihnen gefordert wurde, auf das eigene Thun zu verzichten, sich der neuen Ordnung Gottes zu fügen, nicht zu widersprechen, nicht zu widerstreben der göttlichen Gnade, dieß Eine, was nicht ein Werk, sondern das gerade Gegentheil jedes Werkdienstes war, dieß Eine haben sie nicht gethan. Und nun? Nun sind sie verstockt worden (4, 7. vgl. 2 Kor. 3, 14.), wie schon die Schrift Alten Bundes das Verstockungsgericht vorhergesagt (8—10.) und in der Decke Mosis, die dem Volke die Aufhebung der Herrlichkeit des Alten Bundes verhüllt, wie einst das Verschwinden des Glanzes von dem Angesichte Mosis, vorgebildet hat (2 Kor. 3, 14. 15.). Aber nimmermehr ist es so zu denken, als ob diese Verstockung ihnen unverschuldeter Maßen angethan wäre. Gott hat allerdings einen Stein des Anstoßes aufgerichtet in Zion nach dem Prophetenwort (Röm. 10, 33.); aber daran gestoßen haben sie sich nur, weil sie das Heil auf dem falschen Wege suchten (V. 32.); hätten sie es auf dem richtigen,

dem des πιστεύειν gesucht, so wären sie nicht zu Schande geworden (V. 32.). In Folge dessen freilich ist ihnen der Stein des Anstoßes zum Straucheln geworden (11, 11.), und nun ist das Verstockungsgericht über sie hereingebrochen. Wie in den empfänglichen Seelen durch die Berufung der Glaube gewirkt wird, so wird in den dem Heil widerstrebenden Seelen durch die Verstockung das Nichtmehrglaubenkönnen gewirkt. Dadurch sind sie denn freilich ausgestoßen vom Heile, verworfen wie die ausgebrochenen Zweige des Oelbaums. Aber es bleibt dabei: durch eigene Schuld, τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν (11, 20.).

Man könnte sagen, Gott hätte doch wenigstens das Verstockungsgericht noch verschieben, noch länger auf ihre Buße warten können. Aber wenn Gott jetzt schon dasselbe über sie verhängte, so verfolgt er damit die höheren Zwecke seiner erbarmenden Liebe. Denn nicht darum hat sie Gott straucheln lassen über jenen Stein des Anstoßes (das ist die bildliche Bezeichnung des Verstockungsgerichts), damit sie fallen sollen, damit sie für immer das Heil verlieren und der ἀπώλεια verfallen sollen, sondern damit das Heil von ihnen zu den Heiden käme, und durch das, was an diesen geschieht, dann sie selbst wieder für's Heil gewonnen würden (11, 11.). Um der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden willen sind sie, die um der Väter willen erwählt und geliebt bleiben, einstweilen wie Gottesfeinde behandelt (11, 28.). Allein damit sind sie keineswegs alle, sondern nur theilweise (11, 25.), und keineswegs — für immer verworfen. Sobald sie aufhören im Unglauben zu verharren, können sie wieder in den edlen Oelbaum eingepflanzt werden. Gott ist mächtig genug, es zu thun (11, 23.), ja es ist um so leichter möglich, da sie ja von Natur Zweige des edlen Oelbaums sind und bleiben (V. 24.). Sobald sie sich bekehren zu dem Herrn, wird die Decke Mosis von ihrem Angesicht genommen (2 Kor. 3, 16.). Selbst das göttliche Zorngericht der Verstockung macht also eine Bekehrung der Einzelnen, die für jetzt verworfen sind, nicht unmöglich, macht sie aber von einer subjectiven Bedingung abhängig, wie das Gericht selbst um ihrer eigenen Schuld willen eingetreten ist. Die endliche Bekehrung Israels ist aber nicht nur möglich, sie wird auch täglich mehr und mehr vorbereitet dadurch, daß die Be-

kehrung der Heiden die Juden zur Nacheiferung zu reizen beginnt (11, 11.), und daß Paulus bei allem Eifer, mit dem er seinem Heidenapostelamt dient, doch als letztes Ziel immer das im Auge behält, durch die Bekehrung der Heiden etliche seiner Volksgenossen zur Nachfolge zu reizen und so zu retten (11, 13. 14.). Aber nicht nur möglich und wahrscheinlich ist die endliche Umkehr Israels, sie ist dem prophetischen Blicke des Apostels gewiß, so gewiß wie Gottes Verheißung (V. 26. 27.), so gewiß, wie die Erwählung Israels in den Vätern, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann (V. 28. 29.). Es ist ein Geheimniß, verborgen vor der Welt, aber kundbar den Gläubigen: Einst, wenn die Fülle der Heiden wird eingegangen seyn, dann wird ganz Israel gerettet werden (11, 25. 26.).

Erwägen wir, wie der Apostel die Wiederkunft Christi noch in dem damaligen Menschenalter hoffte, wie also dieser ganze Proceß der theilweisen Verwerfung Israels, der Heidenbekehrung und der Wiederbringung des gesammten, auserwählten Volkes sich noch innerhalb der damaligen Generation vollziehen mußte, so erhellt es klar, wie dem Apostel durch diese Anschauung alle Räthsel gelöst waren. Die Sünde der Menschen hatte nicht vermocht, den Heilsrathschluß Gottes zu hindern, sondern sie hatte nur dazu gedient, seiner Barmherzigkeit eine noch herrlichere Offenbarung zu ermöglichen, und endlich muß doch das erwählte Volk sein Heil erreichen. Durch den Ungehorsam der Juden war das Heil zu den Heiden gekommen, diesen die Barmherzigkeit Gottes zu Theil geworden (11, 30.), die Schuld der Juden und die als Folge davon eintretende theil- und zeitweise Verwerfung derselben ermöglichte den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden (Apg. 13, 46.). Nun widerfährt den Heiden wiederum Barmherzigkeit, damit auch die Juden einst, zur Nacheiferung gereizt, umkehren und die Barmherzigkeit erlangen (11, 32.).

Schließen wir die Betrachtung der wunderbaren Weisheit und Gnade Gottes, wie sie in dieser Sammlung der Gemeine aus Juden und Heiden selbst den Geistern des Himmels herrlich offenbar geworden ist (Eph. 3, 10.) mit den Worten, mit denen sie der Apostel schloß. Röm. 11, 33—36.:

O welch eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und

der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und wie unausspürbar seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Rathgeber geworden? Oder wer hat ihm zuvorgegeben, daß ihm wiedervergolten würde? Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sey die Ehre in Ewigkeit. Amen.

Ueber die Natur der theologischen Erkenntniß,

ein kritisch-apologetischer Versuch *)

von C. F. Jäger,

Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen.

Es dürfte für die theologische Wissenschaft nicht unersprießlich seyn, wenn die in jeder Wissenschaft anzuwendenden Grundgesetze der menschlichen Erkenntnißthätigkeit darnach kritisch geprüft werden, wie weit sie ihrer Natur nach auf die der theologischen Anschauungsweise zu Grunde liegenden Voraussetzungen hinweisen und zu einer begrifflichen Erörterung dieser Voraussetzungen, wie der auf dieselben sich stützenden theologischen Ideen und Probleme dienen können. In Folgendem soll nun ein Versuch gemacht werden, einzelne Hauptfragen einer solchen kritischen Wissenschaft, die man als eine theologische Erkenntnißtheorie bezeichnen könnte, zu formuliren und ihre Bedeutung klar zu machen. Schon die oberflächliche Betrachtung der logischen Gesetze muß zu dem Resultat führen, daß es sich bei den auf Anwendbarkeit logischer Gesetze bezüglichen Fragen nicht blos um eine wissenschaftliche Technik

*) Wir geben hier einer Abhandlung das Wort, die eine Grundfrage über den wissenschaftlichen Aufbau der systematischen Theologie anregt und damit wohl mannigfaltigen Anklang findet, da die Nothwendigkeit, von einer der Kant'schen ähnlichen Kritik auszugehen, vielfach bekannt wird. Wenn wir die hier angedeutete Lösung des Problems nicht vertreten können, so hoffen wir um so mehr zu eingehenden Verhandlungen darüber Anlaß zu geben, und können vielleicht schon im nächsten Heft auch einer andern Stimme das Wort geben. Anm. d. Herausg.

handelt, die, ohne wesentlichen Einfluß auf den Inhalt des menschlichen Wissens zu haben, nur hinsichtlich größerer oder geringerer Vollkommenheit einer an sich gleichgültigen Formirung des Stoffs in Frage kommt, sondern um Fragen, denen eine ethische und eine dogmatische Bedeutung in letzter Instanz eignet. Die logischen Gesetze sind keine Naturgesetze, sondern ethische Gesetze, Imperative, denen sich die menschliche Willkühr entgegensetzen kann, bei denen es sich also fragt, wie weit ihre Verbindlichkeit reicht, und ob ein principieller Verzicht auf Anwendung derselben bei irgend einem Objecte zuläßig ist oder nicht. Eine theologische Betrachtung der logischen Gesetze hinsichtlich der Gränzen ihrer Anwendbarkeit auf theologische Probleme ist daher als ein integrirender Theil der theologischen Sittenlehre anzusehen, sofern die theologische Ethik in der christlichen Wissenschaft ein wesentliches Element des christlichen Lebens erkennt, dessen Gesetze durch die theologische Beziehung auf höhere sittliche Lebenszwecke eine praktische Verbindlichkeit erhalten; die Gesetze der christlichen Wissenschaft sind Gesetze, deren Läugnung oder Geringachtung zu einer wesentlichen Verkümmerung des christlichen Bewußtseyns nach Form und Gehalt führen muß. —

Nachdem hiemit der Gesichtspunkt gewonnen ist für Bestimmung des Verhältnisses der folgenden Erörterung zu der Aufgabe der systematischen Theologie überhaupt, müssen wir zunächst die Grundfunktionen jeder menschlichen Erkenntnißthätigkeit unterscheiden. Jeder in sich abgeschlossene Akt des Erkennens bewegt sich nämlich durch drei verschiedene Erkenntnißfunktionen hindurch, die sich in strenger Aufeinanderfolge an einander schließen: diese drei Funktionen sind das Fixiren, das Beziehen und das Zusammenfassen, und wenn in streng logischer Folge ein zweiter Erkenntnißakt an einen ersten sich schließt, so kann dieß normal nur so geschehen, daß von dem Zusammenfassen zum Fixiren zurückgekehrt und die durch die Zusammenfassung entstandene Begriffseinheit auf's Neue fixirt, auf andere noch nicht in sie aufgenommene Elemente der Vorstellungswelt bezogen und mit ihnen zusammengefaßt wird, und so fort. Die Functionen sind dieselben und wiederholen sich: nur der Horizont, den sie umfassen, wird erweitert. — Der Gegenstand, auf welchen die Erkenntnißthätig-

keit in diesen drei Functionen sich bezieht, ist aber nicht das von unserem Vorstellen und unserer Subjectivität unabhängige Seyn: dieses soll erst durch jene drei Functionen adäquat zum Bewußtseyn gebracht werden. Das, was diesen drei Functionen als ein schon gegebenes Material vorliegt, ist zunächst nur die innere Vorstellungswelt, soweit sie sich in der Sprache, ihrem Wörterschatz und ihren Formen, kundgibt und auf dem Weg ihres psychischen Naturprocesses nothwendig bildet, theils aus der Sinneswahrnehmung, theils aus den durch das sinnlich wahrnehmbare Wort oder ähnliche Medien sich mittheilenden Vorstellungen Anderer, theils aus jener Art von unmittelbarer Selbstbeschauung, welche mit dem Erwachen des Selbstbewußtseyns naturnothwendig von selbst sich einstellt. Bereits logisch gebildete Begriffe Anderer lassen sich nie unmittelbar zum Behuf logischer Operationen fixiren, sondern sie müssen von denen, welche sie gebildet haben, zuvor in die Vorstellungssphäre zurückprojicirt und dann als solche Vorstellungen in dem sinnlich wahrnehmbaren Sprachausdruck uns nahe gebracht seyn, so daß wir sie aus dieser ganz dem psychischen Vorstellungsgebiet angehörigen Metamorphose erst wieder in uns durch Wiederholung der von dem ursprünglichen Erzeuger vollzogenen logischen Functionen reproduciren müssen. Ja selbst solche Begriffe, die wir uns durch eigene logische Thätigkeit gebildet oder reproducirt haben, können zum Zweck einer weiteren fortschreitenden Erkenntnißthätigkeit nicht wieder fixirt werden, ehe sie in die Vorstellungswelt zurückprojicirt und in einem, wenn auch nicht geschriebenen oder äußerlich gesprochenen, so doch innerlich vorgestellten Sprachausdruck formulirt sind: denn da jeder Fortschritt im Erkennen nur entstehen kann durch Beziehung des schon Erkannten auf Anderes nur Vorgestelltes, eine solche Beziehung aber nicht möglich ist, wenn das schon Erkannte nicht selbst wieder vorstellbar und anschaulich geworden ist, um mit Anschaulichem und Vorstellbarem verglichen zu werden, so müssen die Umformungen, welche die logische freie Thätigkeit mit dem Vorstellungsmaterial vornimmt, selbst wieder eine gewisse sinnliche Anschaulichkeit erhalten. Ehe sie diese Anschaulichkeit ausgeprägt haben, sind sie unverständlich, sowohl für den Erzeuger als für den, dem sie mitgetheilt werden sollen. Nur wer klar sagen kann, was er erkannt, hat klar und

sicher erkannt, d. h. nur wer seine Begriffe wieder deutlich sich innerlich in Vorstellung und Wort versinnlicht hat, hat klare Begriffe. Begriffe, die in der Vorstellung nicht mehr vollziehbar sind, bleiben unserem Bewußtseynsleben transcendent und sind entweder sinnlos oder entstehen sie durch Anwendung logischer Operationen auf Dinge, welche jedem Erkenntnißakt vorausgesetzt bleiben, nie ihm selbst gegenständlich werden können. Machen wir nun hievon die Anwendung auf die Theologie, so kann Gegenstand einer theologischen Erkenntniß nur zweierlei seyn, einmal die Vorstellungen, welche durch das sinnlich wahrnehmbare Gotteswort in uns erweckt werden, und dann diejenigen Vorstellungen, welche auf dem Wege der oben erwähnten innern unmittelbaren Selbstbeschauung sich unter den Menschen erfahrungsmäßig gebildet haben und ein Reflex des höheren freien menschlichen Geisteslebens im psychischen Vorstellungsgebiet sind. Die letztgenannten Ausgangspunkte der Erkenntnißthätigkeit hat die Theologie gemeinsam mit der Philosophie, welche auch auf innere Selbstbeobachtung und Erfahrung sich stützt: der ihr ausschließlich eignende Ausgangspunkt ist die durch das Wort Gottes in der menschlichen Seele bewirkte Bewegung der Vorstellungen und das auf diesem Weg neu hinzugekommene Vorstellungsmaterial. Von diesem Punkt aus hat die theologische Forschung den innern Zusammenhang der Elemente ihres nächsten Objects, sowie die Anknüpfungspunkte, welche dasselbe für das gesammte übrige Vorstellungsgebiet und seine Bestandtheile darbietet, aufzusuchen durch eine fortgehende Wiederholung der drei logischen Grundfunctionen des Fixirens, Beziehens und Zusammenfassens in immer weitergreifender Expansion des solchen logischen Operationen unterworfenen Vorstellungshorizonts: und zwar hat die Theologie diese Operation so lange fortzusetzen, bis sie auf einen Punkt kommt, wo die Anwendung der logischen Functionen bloß noch Widersprüche zu Tag fördert: hier hat sie dann ihre Gränze erreicht und ist zusammengetroffen mit Elementen, die immer nur unvermeidliche Voraussetzung, nie Gegenstand der begreifenden Thätigkeit seyn können. Es handelt sich nun in der theologischen Logik eben darum, aus der Natur der logischen Functionen selbst das Recht und die Nothwendigkeit nachzuweisen, eine solche Begränztheit des theologischen Wissens vornweg voraus-

zusetzen, unter solcher Voraussetzung zu operiren und durch solche bewußte Selbstbegränzung die Intensität der innerhalb der Gränzen sich bewegenden Erkenntnißthätigkeit zu sichern.

Jede der genannten drei Grundfunctionen eines vollständigen Erkenntnißakts vermittelt sich durch Anwendung gewisser Formen und Gesichtspunkte, welchen die Selbstverständlichkeit und absolute Allgemein-Gültigkeit eines Axioms vornweg zugeschrieben wird, auf jedes Object, das überhaupt als möglicher Gegenstand des Erkennens angenommen wird. Diese Formen und Gesichtspunkte pflegt man Kategorieen zu nennen: eine nähere Betrachtung dieser Kategorien muß zeigen, wie weit sie geeignet sind bloß zu Formulirung theologischer Probleme oder auch zu Lösung derselben zu dienen.

Das Fixiren ist, wie gesagt, der Anfang jedes Erkenntnißakts: „Fixire deinen Gegenstand, verwechsle ihn nicht mit andern" (A = A, A non = non A, wie die traditionelle Logik den Satz ausdrückt) — das ist das erste logische Gebot: es ist gar nichts anderes als die Forderung der Aufmerksamkeit. Ob diese Forderung erfüllt wird oder nicht, hängt von der sittlichen Energie und dem sittlichen Ernst des Menschen ab: es gibt jedoch im natürlichen Seelenleben Ereignisse, welche diese freie That erleichternd und fördernd begleiten, und welche daher von manchen Logikern irrthümlich als förmliche Quellen und Anfänge alles Erkennens angesehen worden sind; es kann hier besonders erwähnt werden der psychische Affect des Staunens: er erleichtert diejenige Steigerung und Ausdauer der Aufmerksamkeit, welche zu gründlicher Erkenntniß vorausgesetzt ist: es ist daher ein Beweis von großer Unkultur und Oberflächlichkeit, wenn ein Mensch sich das nil admirari zum Grundsatz macht: wer gründlich forscht, wird in den scheinbar einfachsten Sätzen und Wahrheiten so viele Aporien und Probleme zu entdecken Gelegenheit und Antrieb haben, daß er sich auch das kritische und fragende Verweilen der Aufmerksamkeit bei den als selbstverständlich gewöhnlich unbesehen vorausgesetzten Annahmen nicht wird nehmen lassen: denn in letzter Instanz ist sowohl die Philosophie als ein nicht unwichtiger Theil der Theologie gar nichts anderes, als ein kritisches Aufzeigen, Herausstellen und Erörtern von räthselhaften Antinomieen und Beziehungen in den Gemeinplätzen des Denkens, von schwierigen, in den sonst als

ganz natürlich angesehenen Annahmen versteckten Problemen, an welchen freilich eine gute Zahl hoch herfahrender Theologen und Philosophen glücklich vorbeitaumelt.

Die Thätigkeit des Fixirens involvirt nun sofort eine gewisse Umwandlung der Vorstellungswelt: es wird nämlich durch das Fixiren der dem Gesetz der Ideenassociation folgende Fluß der Vorstellungen gewaltsam gehemmt, indem eine einzelne Vorstellung demselben entrissen und zum Standhalten vor dem forschenden Blick genöthigt wird: das Fixiren ist ein willkührlicher Eingriff in das psychische Vorstellungsleben und die psychische Vorstellungswelt, es drückt der flüchtigsten Vorstellung den Character dauernder selbständiger Gegenständlichkeit auf und gibt ihr eine von den Wandlungen des Subjects unabhängige Realität. Selbst die verkehrtesten Einbildungen erhalten durch das Fixiren eine objective Realität für das erkennende Subject, sie werden, sobald man sie fixirt, aus bloßen Einbildungen zu wirklichen faktischen Erscheinungen im menschlichen Seelenleben und Gegenstand einer, wenn auch nicht metaphysischen, so doch psychologischen und pathologischen Forschung; sie werden unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem ihnen der Charakter einer objectiven Realität zugesprochen werden kann. Daher enthält jede Handlung des Fixirens einen Existenzialsatz: was ich fixire, betrachte ich eben damit als etwas Faktisches, als eine wirkliche, auch unabhängig von meiner Beobachtung existirende Realität. Jedes Fixiren ist also zugleich eine Seynsetzung, und die erste Kategorie des Fixirens ist die Kategorie der Position. So enthält also schon das erste Moment des Erkenntnißakts eine Synthesis, welcher eine unmittelbare, nicht weiter zu beweisende, somit unbedingte Gültigkeit zugeschrieben wird, und zwar eine Synthesis, welche jeder andern Synthesis vorausgesetzt ist und zu Grunde liegt, ein ursprüngliches Realitätsbewußtseyn, welches die Schranken des subjectiven Vorstellens bereits durchbrochen hat und sein Object ansieht als etwas, was nicht nur für dieses einzelne Subject existirt, sondern dessen Beobachtung und Fixirung jedem andern Subjecte auch bald mittelbar, bald unmittelbar möglich ist und angemuthet werden kann. Was ein Mensch einmal fixirt, und wäre es auch die subjectivste wunderlichste Vorstellung, zu

dessen Betrachtung und Durchforschung kann er auch jeden Andern einladen: er kann von jedem, der universelleres wissenschaftliches Erkennen sich vindicirt, fordern, daß er nichts behaupte und annehme, was selbst dem individuellsten psychischen Phänomen seines eigenen endlichen Ichs die Thatsächlichkeit nimmt: er kann jedem solchen Forscher die Frage stellen, ob er von seinen Principien aus dieses Phänomen als möglich oder vielleicht sogar erklärlich anzuerkennen im Stande sey oder nicht; er darf jede Theorie, welche solches von ihm fixirte Vorstellungselement für unmöglich erklärt, als falsch und mit der thatsächlichen, von Jedermann zu respectirenden Realität in Widerspruch stehend abweisen. Es macht sich also in der Handlung des Fixirens ein unmittelbares Realitätsgefühl geltend, sie ist eine Subsumtion der einzelnen Elemente der subjectiven Vorstellungswelt unter das Realitätsbewußtseyn. Der wissenschaftliche Irrthum besteht somit nicht darin, daß man Dinge für wirklich hält, die es nicht sind, sondern darin, daß man ihre Realität nicht auf demjenigen Gebiet sucht, auf welchem sie zu finden ist: etwas absolut Unwirkliches kann gar nie Gegenstand eines Bewußtseyns werden, und alles Erkennen, sofern es ein Seynsetzen ist, ist nur darauf angewiesen, das Gebiet abzugränzen, innerhalb dessen seine Objecte Wirklichkeit haben; die Wirklichkeit selbst ist immer a priori gewiß und vorausgesetzt: es handelt sich bloß um richtige Disposition innerhalb des ganzen, dem Erkennen überhaupt zugänglichen Gebietes. So ist z. B. der Fehler des ontologischen Beweises nicht der, daß er die Realität der Gottesidee voraussetzt, statt sie zu beweisen, sondern er besteht vielmehr darin, daß dieser Beweis die mit Recht vorausgesetzte Realität der Gottes-Idee ohne irgend eine Begründung auf ein von dem freien menschlichen Geistesleben unabhängiges Gebiet verlegt, und nur dann ist der ontologische Beweis richtig und stringent, wenn aus dem innern Wesen der Gottesidee auch noch das nachgewiesen wird, daß die Entstehung dieser Idee im menschlichen Bewußtseyn nicht auf bloß psychologischem Wege vor sich gehen konnte, sondern nur als Reflex eines absoluten, von allem menschlichen Bewußtseyn unabhängigen und vom endlichen Weltcomplex verschiedenen Seyns im menschlichen Bewußtseyn erklärlich ist: dieß setzte aber voraus, daß eine Analysis der Gottes-Idee in Ver-

bindung gebracht würde mit einer Analysis der Natur des menschlichen Selbst- und Weltbewußtseyns, und daß bei dieser Verbindung sich eine Incommensurabilität zwischen der Gottesidee einerseits und der Idee des menschlichen Geistes andererseits herausstellte, welche nur durch Abspiegelung eines transcendenten Seyns im menschlichen Ich erklärt werden kann.

Die Kategorie der Position bekommt nun in ihrer Anwendung auf eine fixirte Vorstellung sofort eine nähere Bestimmung, sie wird zur Kategorie der demonstrativen Setzung. Jede fixirte Vorstellung, sey sie nun eine reine Vorstellung oder ein Reflex eines schon durch das Medium der höhern geistigen Thätigkeit hindurchgegangenen Begriffs in der Vorstellungssphäre, ist als solche etwas Einzelnes, ein Dieses (ein τόδε τι), auf das man deuten kann: nur als ein Dieses, als ein Einzelnes kann sie fixirt werden; jedes Einzelne ist aber als solches Glied einer Reihe, also auch etwas Endliches neben anderem Endlichen: und selbst die höchsten abstractesten Ideen müssen, um fixirbar zu werden, als Glieder eingefügt werden in die Reihe anderer Vorstellungen, welchen sie entgegengesetzt werden können; soweit eine Idee nicht als Glied in die Reihe anderer Vorstellungen sich einfügen läßt, hört sie auf fixirbar zu seyn und ist entweder ein Unsinn oder ein jedem Fixiren nothwendig vorausgesetztes, nie selbst Gegenstand des Fixirens werdendes transcendentes Element. Daher enthält nun der Akt des Fixirens neben der ihm wesentlichen Kategorie der Position immer zugleich ein Element der Verneinung, die Kategorie der Negation, sofern eine demonstrative Sezung nnr möglich ist in und mit dem Act verneinender Entgegensetzung eines einzelnen Vorstellungselements gegen die übrige Reihe der Vorstellungen. Jedes Fixiren ist zugleich ein Entgegensetzen, jede Thesis zugleich eine Antithesis.

Da jedoch schon das natürliche menschliche Selbstbewußtseyn eine ideelle Erhebung über den Reihenzusammenhang der Vorstellungen und ein Bewußtseyn seines über diesen Reihenzusammenhang übergreifenden Ichs ist, und noch vielmehr der mit Selbstbewußtseyn vollzogene freie Akt des Fixirens ein solches transcendentes Element enthält, ohne welches dieser gewaltsame Eingriff in den naturnothwendigen Fluß des psychischen Vorstellungslebens gar nicht möglich wäre, so muß nothwendig bei jedem Akt des

Fixirens und der demonstrativen Setzung, sobald er mit Selbstbewußtseyn vollzogen wird, sofort auch das Streben einer entweder den ganzen Reihenzusammenhang als Totalität mit Einem Schlag umfassenden oder jeden Reihenzusammenhang hinter sich lassenden Position im Hintergrund des Bewußtseyns sich geltend machen, d. h. das Streben den Akt des Fixirens auf Objecte auszudehnen, die selbst nicht mehr Glieder einer Reihe, sondern entweder die ganze Reihe oder eine absolute von jedem Reihenzusammenhang unabhängige Realität sind. So taucht denn im Hintergrund des erkennenden Bewußtseyns als Folie für jede demonstrative Setzung auf das wenn auch noch so dunkle Schema einer unendlichen Totalität, das aber bei jedem Versuch der Fixirung sofort wieder zu etwas Einzelnem sich verendlicht und vom Akt des Fixirens unergriffen und unergreifbar hinter demselben stehen bleibt. So wird denn in die menschliche Erkenntnißthätigkeit der Zwiespalt einer absoluten über jeden Reihenzusammenhang sich erhebenden aber eben darum nie vollziehbaren, sondern immer nur intendirten Position und einer demonstrativen auf Endliches, Einzelnes gehenden Position erzeugt, der Zwiespalt einer unvermeidlichen und doch nie begrifflich vollziehbaren Voraussetzung und einer nur im Endlichen sich bewegenden, aber eben darum nie ganz befriedigenden Setzung. Die Hinweisung auf die Fixirbarkeit von Allgemeinbegriffen beweist nichts für eine etwa versuchte Behauptung der Möglichkeit des Vollzugs einer absoluten Setzung: denn Allgemeinbegriffe sind als solche noch nicht über jede Coordination erhaben, und können als Glieder einer Reihe von Allgemeinbegriffen gleicher Stufe immer wieder als etwas Einzelnes betrachtet und zum Gegenstand einer demonstrativen Setzung gemacht werden. Daß aber trotz dieser Unmöglichkeit, eine absolute Totalität zu fixiren, dennoch auf einer gewissen Bildungsstufe in jedem menschlichen Bewußtseyn sich die Idee eines Unbedingten und einer alles Endliche hinter sich lassenden Erhebung zu einem Unbedingten erzeugt und der Versuch einer wissenschaftlichen Erörterung dieser Ideen gemacht wird, erklärt sich aus dem durch die Natur des selbstbewußten freien Geistes gegebenen unauslöschlichen Bedürfniß, die Vorstellung des endlichen Reihenzusammenhangs auf der Folie

einer absoluten unendlichen Einheit zu projiciren, jede demonstrative Setzung durch eine absolute Voraussetzung zu stützen und zu sichern. Hier ist nun eben der Punkt, wo die wichtigsten Probleme der systematischen Theologie hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Lösbarkeit in Frage gestellt sind. Die Gottesidee kann nach dem bisher Gesagten sowohl von der Philosophie als von der Theologie immer nur als Voraussetzung, nie als Gegenstand einer begrifflichen Erörterung nachgewiesen und besprochen werden, und ein Versuch einer selbständigen begrifflichen Definition und Analysis hat bezüglich der Gottesidee nur den Werth eines Experiments, welches zeigt, daß es nothwendige Voraussetzungen alles Erkennens gebe, die aber sofort, wenn man sie selbst zum Gegenstand des menschlichen Erkennens machen will, die größten unlösbaren Widersprüche zeigen und darin ihre durch kein menschliches Erkennen ergreifbare Transcendenz offenbaren. Denn die Gottesidee schließt vornweg die Einfügung in einen Reihenzusammenhang aus: Gott können wir uns nie als Glied einer Reihe denken: und diese Schwierigkeit, welche jedes Fixiren dieser Idee illusorisch macht, kann auch durch die schon oft beliebte Berufung auf das trinitarische Verhältniß nicht beseitigt werden; denn es handelt sich hier ja eben um eine auch die trinitarische Unterschiede in sich befassende Totalidee, die selbst nicht wieder Glied einer Reihe seyn kann und darum nicht fixirbar ist. Die theologische wie die philosophische Behandlung der Gottesidee kann daher, wie gesagt, nur bestehen in der Aufzeigung der Nothwendigkeit ihrer Voraussetzung und in der Nachweisung der aus dieser nothwendigen Voraussetzung unvermeidlich entstehenden Probleme und Widersprüche, sowie in der Darlegung ihrer Unlösbarkeit. Ganz dieselbe Schwierigkeit wiederholt sich aber auch bei der Idee eines Welt-Ganzen. Dieses kann auch nimmermehr als Glied einer Reihe angesehen werden, sondern nur als Inbegriff aller möglichen Reihenglieder, als zusammenhängende Reihe. Denn der Versuch, die Idee des Weltganzen mit der Idee Gottes in die Continuität eines Reihenzusammenhangs zu bringen, würde gerade das Specifische dieser beiden Ideen aufheben: und dennoch ist die Ideen eines Universums, einer Totalität alles Endlichen eine nothwendige unvermeidliche

Voraussetzung, aber Gegenstand des Fixirens kann sie nicht seyn, sie widerstrebt dem Versuch einer demonstrativen Setzung: sie bleibt wie die Gottesidee ein Postulat und wird nie ein Begriff. Als solches Postulat, als solche unvermeidliche Voraussetzung begleitet sie aber jeden Akt des Fixirens, weil es nicht möglich ist, ein Object als ein Einzelnes, d. h. als Glied einer Reihe zu fixiren, ohne die Idee der ganzen Reihe, deren Glied es ist, ihm zur Basis zu geben. Daraus ergibt sich aber auch für die Gottesidee eine weitere Antinomie: sie läßt sich nie ohne die Idee der Welt als Voraussetzung der das Endlich-einzelne fixirenden Erkenntnißakte in's Bewußtseyn aufnehmen, während doch andererseits ihr das Merkmal einer von der Welt schlechthin unabhängigen Transcendenz wesentlich ist: Gott kann nie als Einheit einer Reihe endlicher Existenzen als bloßer Reihenzusammenhang gedacht werden, sondern nur als reine Einheit, die über allem Reihenzusammenhang steht: eben darum aber widerspricht es seinem Wesen, nicht für sich ohne die Idee der Welt gedacht werden zu können. Die weiteren hieraus entspringenden Antinomieen werden sich jedoch erst dann herausstellen, wenn wir die Kategorien des Zusammenfassens erörtern bezüglich ihrer Anwendbarkeit auf die theologischen Probleme. — Allein es gibt noch ein weiteres theologisch-philosophisches Problem, welches hinsichtlich seiner begrifflichen Lösbarkeit durch das, was wir als den Charakter des ersten Erkenntnißakts nachgewiesen haben, in Frage gestellt ist, es ist dieß das Problem, den Freiheitsbegriff zu bestimmen. Die menschliche Freiheit hat zwar eine Seite, wornach sie als Glied eines Reihenzusammenhangs auftritt und vorgestellt werden muß: denn einmal erscheint sie in verschiedenen Individuen, die sich einander coordiniren, dann hat sie ein Leben in der Zeit und im Raum hinsichtlich ihrer Aeußerungen, bildet also einen Reihenzusammenhang, der, eingefügt in den Zusammenhang der endlichen Welt überhaupt, selbst wieder als Glied einer Reihe erfaßt und fixirt werden kann. Allein die wesentliche Form der Freiheit, ohne welche sie gar nicht gedacht werden kann, ist das Selbstbewußtseyn: die Freiheit ist wesentlich ein Hinausgehen, ein Sich-erheben über den endlichen Reihenzusammenhang und, da sie selbst eine Seite hat, wornach sie in diesen Reihenzusammenhang sich verflicht, ein Hin-

ausgehen, ein Sicherheben über ihre eigene endliche Erscheinungsform, ein Akt der Selbstunterscheidung; und wenn wir uns auch dieses Selbstbewußtseyn noch so unentwickelt denken, ganz ablösen können wir es nicht von der Idee der Freiheit, ohne diese selbst aufzuheben. So enthält also die Freiheitsidee ein transcendentes Element, das sich immer wieder jedem Versuch, es als ein Dieses, Daseyendes festzuhalten und zu fixiren, entzieht, aus dem Vorstellungshorizont entschlüpft und als Voraussetzung, die nie ergreifbar ist, hinter denselben sich stellt. Die Freiheit ist und bleibt ein unvermeidliches, nachweisbares Postulat bei jedem Erkenntnißakt; denn ohne sie wäre der Akt des Fixirens, der eine innere Erhabenheit über den in's Endlose ausdehnbaren Vorstellungshorizont voraussetzt,. gar nicht möglich: aber sie wird nie ein streng fixirbarer Begriff; die Freiheitsidee ist wie die Idee Gottes und die Idee der Welt ein Princip, von welchem aus Anderes, das aber nie selbst begriffen wird (vergl. meine Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre §. 13.). Dennoch liegt sie eben, weil in ihr mit diesem Charakter der Transcendenz eines absoluten Princips zugleich hinsichtlich ihrer Erscheinungen die Form empirischer Thatsächlichkeit in Raum und Zeit verknüpft ist, sie liegt eben darum der menschlichen Erkenntniß, welche ein Princip und einen Ausgangspunkt sucht für ihre Operationen, am nächsten: und es kann ein Ausgehen von der empirischen Freiheitsvorstellung für die systematische Theologie eben so gut in Frage kommen, als es bei der Philosophie unvermeidlich und gewiß ist. Allein dieses Ausgehen von rein anthropologischen Begriffen und Thatsachen des Bewußtseyns würde zwar auf gewisse praktische Postulate führen, welche Anknüpfungspunkte für die eigentlichen soteriologischen und theologischen Dogmen abgeben, aber für diese selbst müßte dann hinsichtlich ihrer bestimmten Form und ihrer Realität die Gewähr doch noch in andern Principien aufgesucht werden, vermittelst welcher die Kluft, welche immer zwischen Postulat und Realität übrig bleibt, übersprungen werden könnte: die Theologie bedarf also, um überhaupt ihre systematische Begriffsentwicklung beginnen zu können, eines Objects, in welchem die anthropologischen Grundthatsachen des Bewußtseyns unmittelbar zusammentreffen und verknüpft sind mit einem über die Sphäre des endlichen freien Selbstbewußtseyns

hinausgreifenden empirischen Element von gleich absoluter Gewißheit und Geltung, durch welches dem Subject sofort auch die Gewähr und die Befriedigung seiner Bedürfnisse und die Lösung der in ihm liegenden Antinomieen entgegengebracht wird. Ein solches Zusammentreffen findet sich aber eben nur in der empirischen Thatsächlichkeit einer durch das Medium menschlicher Geister in diese Welt eingetretenen Offenbarung. In seinen Offenbarungen wird der an sich unbegreifliche Gott begreiflich, er tritt in den endlichen Reihenzusammenhang der menschlichen empirischen Bewußtseynsthatsachen ein und kann in denselben fixirt werden: der ganze Complex der göttlichen Offenbarungen bildet ein Princip für sich, in welchem das anthropologische Element mit seiner endlichen Bedingtheit dem göttlich-transcendenten Inhalt eine für unser Bewußtseyn faßbare und fixirbare Form gegeben hat: und in letzter Instanz ist es eben der historische Christus, in welchem der Anfang und das Ziel aller systematischen Theologie zu suchen ist, sofern in ihm die engste Verknüpfung endlich-menschlicher Bewußtseynsformen mit dem göttlichen Lebensprincip gegeben ist. Es ist und bleibt der Fundamentalsatz aller christlichen Theologie, daß nur in Christo und durch ihn Gott wahrhaft zu erkennen ist. Die Theologie kann die Gottesidee nicht anders zum Gegenstand ihrer Forschung machen, als daß sie dieselbe nachweist als ein den praktischen Postulaten des freien menschlichen Selbstbewußtseyns genügendes, unmittelbar vorauszusetzendes Princip der ganzen in Christo gipfelnden Offenbarung: auf diesem Weg ist auch geschichtlich das Dogma von der Trinität entstanden: sobald aber dieses rein theologische Princip als unvermeidliche Voraussetzung festgestellt ist, kann ein Versuch, dasselbe für sich zu isoliren und so zum Gegenstand einer begrifflichen Bestimmung zu machen, nur in dem Sinne gefordert und gestattet seyn, daß gezeigt wird, in welche Widersprüche und Antinomieen man sich dabei verwickelt und wie die Unlösbarkeit derselben eben nur der Beweis dafür sey, daß man es hier mit nothwendigen Voraussetzungen zu thun habe, die selbst nie für sich Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden können, und es dürfte auch nicht unschwer nachzuweisen seyn, daß jede Art begrifflicher Bestimmung der Gottesidee in eben so viele

Antinomieen und Widersprüche sich verwickelt, als der Versuch, die trinitarische Gottesidee zum Gegenstand einer speculativen Deduction zu machen.

Dieselben Widersprüche und Antinomieen, welche sich uns hinsichtlich der Anwendung der ersten Kategorie des Fixirens ergeben haben, wiederholen sich bei den zwei andern noch hieher gehörigen Kategorieen, der Kategorie der Einheit und der Kategorie der Identität*): die letztere dieser zwei Kategorieen enthält schon vornweg einen Gegensatz gegen den Wechsel der Vorstellungen in der Zeit und setzt, wenn sie angewandt werden soll, ein Object voraus, das in den Gegensatz der Zeitverhältnisse verwickelt und dessen Existenz an der Zeitbewegung meßbar ist, als eine im Wechsel beharrende. Von einer absoluten Identität zu reden, ist, wenn man nicht das Wort Identität geradezu für das Wort Einheit gebraucht, schon vornweg ein Widerspruch, sofern eine nur in Bezug auf Endliches, Bedingtes mögliche Bewegung der Reflexion auf etwas den endlichen Gegensätzen Entnommenes und Vorausgesetztes übertragen und angewandt wird. Dagegen bei der Kategorie der Einheit findet sich derselbe Zwiespalt wieder zwischen einer auf endliche Objecte gehenden Einheitssetzung, und einer dieser immer vorausgesetzten, aber doch nie für sich vollziehbaren absoluten Einheitssetzung. Eine absolute Einheit für sich zu fixiren, ist ebensowenig möglich, als das Fixiren eines absoluten Seyns; und in der Anwendung auf die Gottesidee, sowie auf die Ideen der Welt und der Freiheit, wiederholen sich ganz dieselben Schwierigkeiten, die der Anwendung der Kategorie der demonstrativen Setzung auf diese Ideen entgegenstehen. —

Haben sich uns nun schon bei der ersten Grundhandlung des Erkennens eine Reihe unvermeidlicher Antinomieen herausgestellt in der Anwendung auf die Hauptprobleme der Theologie, so häufen sich die Schwierigkeiten bei den weiteren Fundamentalakten des Erkennens. Zunächst kommt hier in Betracht die Handlung des Beziehens, welche durchaus beherrscht ist durch die Eine

*) Beides ist keineswegs dasselbe: die Kategorie der Identität involvirt eine aus der Antithese gegen Anderes zu ihrem Object zurückkehrende Reflexivbewegung, welcher die Setzung des Objects als einer Einheit schon vorangegangen seyn muß.

Kategorie des Dings und seiner Eigenschaften, und sich ausspricht in Bildung von prädicirenden Urtheilen *), d. h. in Ansätzen zu Definitionen der bestimmten fixirten Vorstellung: jedes vollständig nach allen Seiten hin fertige prädicirende Urtheil ist eine Definition: und es reiht sich so an die Frage nach der Möglichkeit, seinen Gegenstand zu fixiren, sofort die Frage nach der Möglichkeit ihn zu definiren; es fragt sich: kann die Theologie ihre Objecte definiren? kann sie ihre Objecte betrachten als Dinge mit bestimmten sie von andern abgrenzenden Merkmalen und Eigenschaften? Die Bildung einer Definition hat zunächst nur den Zweck, die Fixirung der Vorstellung im Bewußtseyn zu sichern durch ein fortgehendes ...hen von Kreisen, welche die festzuhaltende Vorstellung abschei... von andern sich in's Bewußtseyn vordrängenden Vorstellungs...menten, durch eine Operation, welche vermittelst einer wieder...lten Disjunction eine immer genauere Limitation und Confini...ng der fixirten Vorstellung hervorbringt. Gegenstand einer durch ...junctive Urtheile vermittelten Definition kann daher nur das ...n, was selbst vorstellbar als Glied in die Reihe der Vorstellun... sich einfügt, und durch die übrigen Glieder der Reihe be...zt, doch einem ihnen allen gemeinschaftlichen Vorstellungsgebiet ...gehört. Wenn daher das Fixiren vermöge des absoluten trans...denten Hintergrundes, auf welchem es sein Object projicirt, ...igstens insoweit auf die Ideen Gottes, der Welt und der Frei...t bezogen werden kann, als die Kategorien, nach welchen es ...fährt, sich selbst spalten in zwei Formen, eine absolute und eine

*) Die subsumirenden Urtheile und die accidentiellen Urtheile sind davon ...tlich zu unterscheiden; die ersteren haben ihren Ort nicht in der Hand...ng des Beziehens, sondern in der Handlung des Zusammenfassens; und die ...identiellen Urtheile bekommen auch erst da ihre logische Bedeutung für den Er...ntnißproceß, wo es sich darum handelt, durch die Kategorien der Causalität ...d des Zweckes die dauernden wesentlichen Elemente der Vorstellungswelt mit ...n in Bewegung und im Wechsel begriffenen zu verknüpfen, also erst in den ...ten höchsten Formen des Zusammenfassens. Die gewöhnliche Logik vermischt ...eilich alle diese verschiedenen Arten der Urtheile, weil sie ihren Stoff bloß nach der Gleichartigkeit der äußern grammatischen Sprachform gruppirt. Die prä...cirenden Urtheile sind nur diejenigen, welche Theile einer Definition seyn ...nnen.

bedingte, so läßt sich dagegen als Object des Beziehens vornweg nur eine endliche Vorstellung denken, und alle absoluten Voraussetzungen, welche sich als Basis für den Erkenntnißakt geltend machen, stehen mit der Handlung des Beziehens nur in einem durch das Fixiren und seine Kategorieen vermittelten Zusammenhang. Zwar enthält die Kategorie des Beziehens, die Kategorie des Dings und seiner Eigenschaften, auch eine Antinomie, sofern das Ding doch immer ein dunkler Punkt bleibt, eine unbekannte Größe, um welche sich wohl die Eigenschaften gruppiren, um welche die grenzenziehende Thätigkeit des Beziehens sich bewegt, die aber nie darin vollständig ergriffen wird; allein dieses transcendente Element, welches das Ding wieder über den Complex der Eigenschaften stellt, ist nur der Reflex der durch das Fixiren bewirkten theilweisen Herauslösung des Objects aus dem Reihenzusammenhang, und da diese Herauslösung nur möglich war durch ein Projiciren des fixirten Objects auf den Hintergrund einer absoluten Voraussetzung, so offenbart sich in dieser relativen Transcendenz des Dings gegenüber seinen Eigenschaften nur der schon erwähnte, um keinen Schritt weiter führende mittelbare Zusammenhang der definirbaren Objecte mit einem nicht definirbaren, im Fixiren als Voraussetzung zum Bewußtseyn kommenden absoluten Hintergrund. Jeder Versuch einer begrifflichen Erörterung göttlicher Eigenschaften hat daher nur den Werth eines kritischen, die Schranken unserer Erkenntnißthätigkeit zum Bewußtseyn bringenden Experiments. Ein Versuch, die göttlichen Eigenschaften von den trinitarischen Unterschieden im Wesen Gottes abhängig zu machen, und so der Gottesidee eine concretere, faßbarere Gestalt zu geben behufs einer Definition, widerspricht schon vornweg dem Bedürfniß, welches die Voraussetzung einer Trinität nöthig macht: denn eine Lehre von den göttlichen Eigenschaften, welche die einzelnen Eigenschaften aus dem gegenseitigen Verhältniß der Personen zu begreifen sucht, hebt gerade diejenige Absolutheit der einzelnen Momente der trinitarischen Gottesidee auf, welche die nothwendige Voraussetzung für solche Momente der göttlichen Offenbarung ist, in welchen der trinitarische Unterschied sich kundgibt. Dazu kommt, daß das Verhältniß, in welchem die trinitarischen Unterschiede

stehen müssen, in keiner Weise ähnlich ist dem Verhältniß eines endlichen Reihenzusammenhangs einzelner Vorstellungen, somit auch nicht die Anwendung solcher Operationen zuläßt, welche zu Abgrenzung eines einzelnen Gliedes in diesem endlichen Reihenzusammenhang gefordert sind. Dagegen bietet der mit concreter geschichtlicher Thatsächlichkeit im empirischen Vorstellungsgebiet begriffene Ausgangspunkt aller theologischen Forschung, nämlich die Offenbarung in Christo, eine Menge von Beziehungen zum endlichen Zeitleben, so daß hier ein Versuch, die specifischen Merkmale dieser Erscheinung aufzusuchen, und dieselbe nach allen Seiten hin abzugrenzen, logisch völlig gerechtfertigt ist. —

Noch weiter aber, als die durch Anwendung der Kategorien des Fixirens und Beziehens auf die theologischen Problemen entstehenden Antinomien, greifen diejenigen Antinomien, welche in der theologischen Anwendung der Kategorien des Zusamenfassens sich herausstellen. Die Kategorien des Zusammenfassens sind doppelter Art: sie sind zunächst Kategorien der Subsumtion, in welchen das Interesse des erkennenden Objects sich nicht mehr auf die einzelnen Dinge und Vorstellungen richtet, sondern auf jene Kreise, welche ursprünglich im prädicirenden Urtheil nur zur Abgrenzung der einzelnen fixirten Vorstellung dienen sollten, nun aber, als jedesmal eine ganze Reihe einzelner Vorstellungen in sich zusammenschließend, zu leitenden Gesichtspunkten behufs einer Disposition der ganzen Vorstellungsmasse nach Gattungen und Arten gebraucht werden: es sind die hieher gehörigen Kategorien die Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, welche den zwei Hauptoperationen der Conversion der prädicirenden Urtheile in subsumirende Urtheile und des Schlußverfahrens zu Grunde liegen. Die erkennende Thätigkeit betritt hier den Weg der vom Einzelnen aufsteigenden Abstraction, um die ganze Vorstellungssphäre zu disponiren und die allgemeinen Grundlagen für den Zusammenhang der einzelnen Glieder des endlichen Reihencomplexes zu gewinnen. Wenn irgendwo, so sollte hier, wo das Erkennen sich über den endlichen Reihenzusammenhang erhebt, die Möglichkeit einer Anwendung auf theologische Principien und Probleme in unbeschränkter Ausdehnung sich nachweisen lassen. Doch sehen wir zuvor nach den weiteren Formen des Zusammenfassens! Die

Handlung der Subsumtion bedarf nämlich einer wesentlichen Ergänzung, sofern es gewisse Elemente der Vorstellungswelt gibt, welche gegen sie und ihre Disposition nach Arten und Gattungen sich gleichgültig verhalten und ihr Fachwerk durchkreuzen: es sind dieß die wechselnden Elemente der Vorstellungswelt, das ganze Gebiet des sogenannten Accidentiellen, Zufälligen. Dieses ist ein für die den beharrenden wesentlichen Elementen nachspürende Bildung von allgemeinen Gattungs- und Artbegriffen durchaus incommensurables Element: das Zusammenfassen, das nur durch Abstraction und Subsumtion sich vermittelt, erzeugt so einen für diese nächste Form des Zusammenfassens nicht überwindbaren höchsten Gegensatz zwischen der Substanz des Allgemeinbegriffs und den wechselnden Accidentien. Um nun auch diese letzteren in Ordnung zu bringen, ihre Gesetze zu erkennen, und sie endlich in eine innige Verbindung mit dem abstracten Begriff zu bringen, ist eine andere Art von Zusammenfassung nöthig, welche nicht subsumirt, sondern coordinirt: die Kategorien der Coordination sind die Kategorien der Causalität und des Zwecks; die erste verknüpft die wechselnden Elemente zu einer in's Endlose ausdehnbaren Reihe, welche durch das Gesetz der Causalität in sich zusammengehalten ist, aber als solche doch immer noch der Substanz des Begriffs äußerlich und unvermittelt gegenüber steht: die letzte Kategorie, die des Zwecks, dagegen biegt die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen um zu einer in sich zurückkehrenden Kreisbewegung, in welcher die beharrenden und wechselnden Elemente einander gegenseitig so bedingen, daß das Beharrende durch den Wechsel selbst sich vermittelt, und der Wechsel in dem Beharrenden sein Ziel, sein Gesetz und seine Grenze findet: so daß hier erst der Akt des Zusammenfassens eine concrete Totalanschauung producirt, welche den Charakter einer geschlossenen Einheit hat, und sich als solche mit derjenigen Selbstständigkeit dem anschauenden und erkennenden Ich repräsentirt, welche nur erklärlich ist, wenn diese Totalanschauung eine adäquate Abspiegelung der von allem Anschauen eines Subjects unabhängigen, an sich seyenden Realität ist, so daß also hier erst der Gegensatz zwischen Denken und Seyn im Proceß des Erkennens völlig aufgehoben ist. — Diese Kategorien des Zusammenfassens bieten nun unstreitig die meisten Anknüpfungs-

punkte dar für die theologischen Probleme: allein gerade hier werden wir auf letzte unüberwindliche Antinomien stoßen, welche unserem Erkennen seine festen Schranken anweisen. Fassen wir zunächst die Kategorien der Subsumtion in dieser Hinsicht in's Auge, so muß schon vornweg behauptet werden, daß der Weg der Abstraction nicht zu einer Erkenntniß Gottes und der Welt führt, welche den aus den praktischen Bedürfnissen, wie aus den empirischen Thatsachen sich ergebenden Voraussetzungen entspricht. Die Transcendenz des abstracten Allgemeinbegriffs ist ebensowenig die absolute, durch die Gottesidee geforderte Transcendenz, als sie die durch die Idee der Welt geforderte Reiheneinheit ist: sie steht zwischen beiden in der Mitte: für die Idee der Welt ist sie zu abstract, für die Gottesidee ist sie zu sehr ein bloßer Schatten der concreten Welteinheit, der für sich keine Realität hat. Der Allgemeinbegriff ist gar nichts anderes, als eine vorläufige Fiction, in welcher das erkennende Subject überhaupt sich erst dazu entschließt, einmal über dem endlichen Reihenzusammenhang Posto zu fassen, um von da aus sich in ihm zurechtzufinden. Im Allgemeinbegriff hat das erkennende Ich bloß seine eigene innere Transcendenz sich objectivirt, und ein mattes Spiegelbild der concreten Vorstellungssphäre in dieselbe eingezeichnet, ein Spiegelbild, in welchem statt des concreten Reihenzusammenhangs bloß die Kreise sichtbar sind, innerhalb deren die concrete Reihe sich ordnet. Die höchste Abstraction bezieht sich doch immer auf den concreten endlichen Reihenzusammenhang: die Idee eines absoluten Seyns, einer absoluten Einheit entsteht nicht auf dem Weg der Abstraction, sondern ist solcher Abstraction immer schon vorausgesetzt: und die Idee eines absoluten Geistes enthält Momente, welche in der Abstraction eines Allgemeinbegriffs immer verschwinden würden. Aber auch zu einer Erörterung der Freiheitsidee sind diese Kategorien der Subsumtion nicht geeignet: denn obwohl in dem Allgemeinbegriff sich der Schatten einer das Wesen der Freiheit ausdrückenden inneren Erhebung über den endlichen Reihenzusammenhang uns vergegenständlicht, so ist doch gerade das Hauptmoment der Freiheitsidee, nämlich eben diese innere Reflexbewegung selbst, in diesem Schatten ausgetilgt; nur das todte leblose Resultat dieser Bewegung liegt vor, sie selbst blieb ungeschaut: und jedenfalls eignet dem Allge-

meinbegriff in seiner Transcendenz nicht diejenige reelle Geltung und selbstständige Existenz, welche der Freiheitsakt in seiner über jedem Reihenzusammenhang sich fixirenden Energie bei aller Transcendenz offenbart und besitzt: jeder Versuch, das Verhältniß der Freiheit zu dem natürlichen Reihenzusammenhang durch das Verhältniß des abstracten Allgemeinbegriffs zur concreten Wirklichkeit zu erklären, kommt in Widerspruch mit den unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns. — Ganz dasselbe gilt nun auch von der Anwendung der Kategorie der Substanz in ihrem Gegensatz gegen die Accidentien. Die Kategorie der Substanz ist gar nichts anderes, als das Collectivum, welches alle beharrenden zu Bildung von Allgemeinbegriffen sich eignenden Elemente der Vorstellungswelt zusammenfaßt in einem möglichst abstracten Ausdruck: sie ist gar nichts anderes, als der abstracteste Allgemeinbegriff, der den Gesichtspunkt, nach welchem bei Auswahl der zu Bildung von Allgemeinbegriffen tauglichen Elemente verfahren wird, selbst wieder zu einer allen diesen Elementen gemeinschaftlichen und sie unter sich befassenden höchsten Gattungseinheit erhebt. Die Kategorie der Substanz kann daher weder das Wesen der Gottesidee, noch das Wesen der Weltidee, noch das Wesen der Freiheitsidee ausdrücken. Aber auch zu Verknüpfung dieser Ideen untereinander, oder der einzelnen Momente und Unterschiede dieser Ideen eignen sich diese Kategorien nicht: das Verhältniß Gottes zur Welt ist nicht von der Art, daß beide Ideen unter die Einheit Eines Gattungsbegriffs zusammenzufassen wären: und wie wenig die einzelnen Elemente der christlichen Gottesidee, die trinitarischen Unterschiede eine solche Verknüpfung zulassen, beweist die ganze Geschichte der über das Trinitätsdogma geführten Streitigkeiten: die Einheit des göttlichen Wesens, welche die trinitarischen Unterschiede verknüpft, als Einheit des Gattungsbegriffs oder als Einheit der Substanz darstellen, ist einerseits tritheistischer Irrthum, andererseits sabellianische Degradirung der trinitarischen Unterschiede zu verschwindenden Erscheinungsformen. — Sehen wir nun, ob nicht die Kategorien der Coordination, die Kategorie der Causalität oder die Kategorie des Zwecks, sich eignen, die unvermeidlichen theologischen Voraussetzungen unter einander und mit den empirischen Erscheinungen zu verknüpfen! Was zunächst den

Causalitätsbegriff betrifft, so haben wir schon gesehen, daß derselbe nur zu Verknüpfung der in's Endlose ausdehnbaren Reihe der wechselnden Erscheinungen von vornherein disponirt ist: das Moment zeitlicher Succession und zeitlichen Wechsels läßt sich schlechterdings nicht aus dem Causalitätsbegriff ausscheiden, und wenn wir uns ein vom Wechsel unberührtes Causalitätsverhältniß zu denken suchen, so müssen wir uns dasselbe so vorstellen, daß der Wechsel ein bloß numerischer ist, kein qualitativer, d. h. als ein fortgehendes Sich-wiederholen und -reproduciren desselben Verhältnisses, als eine Reihe von einzelnen Bewegungen, die alle einander gleich sind: die Zeitform bleibt also, und damit auch die Zerfällung in eine zeitliche Reihe von verschwindenden Momenten. Dazu kommt, daß zwei Dinge, die wir uns im Causalitätsverhältniß zu einander denken, also, daß gewisse Veränderungen des Einen bestimmte Veränderungen des Andern erzeugen, nothwendig als Glieder Einer Reihe anzusehen sind: die Vorstellung einer eigentlich schöpferischen Causalität ist logisch unvollziehbar: wir können uns nur eine Ursächlichkeit denken, welche Veränderungen und neue Zustände und Verhältnisse der Dinge, nicht aber neue Substanzen bildet. Nun ist aber die Verknüpfung der Gottes- und der Weltidee durch den Begriff einer Schöpfungsthat ein unvermeidliches Postulat des christlichen Bewußtseyns wie der empirischen Beobachtung: denn was die letztere betrifft, so nöthigen uns eine Menge von Erscheinungen zu der Annahme einer Weltperiode, in welcher die physischen Vorbedingungen für die Existenz lebender endlicher Wesen nicht vorhanden waren: wie nun dieselben in der Welt entstehen konnten, darüber kann keine den Schöpfungsbegriff negirende Weltanschauung eine auch nur halbwegs vernünftige Hypothese aufstellen; der Schöpfungsbegriff bleibt somit wenigstens für das ganze große Gebiet des organischen und animalischen Lebens eine unvermeidliche Voraussetzung, ein unabweisbares Postulat: soll aber dieses Postulat eine Anknüpfung in der Gottesidee haben, so ist man genöthigt, das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt als ein schöpferisches anzusehen. Die Annahme eines bloßen Einwirkens Gottes auf die Welt setzt Gott und die Welt in die Continuität eines endlichen Reihen-

zusammenhangs als Glieder einer Reihe, was der Gottes- wie der Weltidee widerspricht; die Annahme einer productiven schöpferischen Causalität Gottes bezüglich der Welt ist eine durch keine logische Kategorie begreifbare, aber unvermeidliche Annahme und Voraussetzung, und die Dogmatik muß sich daran genügen lassen, die Unvermeidlichkeit dieser Annahme nachzuweisen; sie selbst nach logischen Kategorieen zu begreifen, wird ihr nie gelingen. Dazu kommt nun aber noch eine weitere Schwierigkeit. Sollen wir uns nämlich die Gottesidee rein halten von einer ihrer Absolutheit widersprechenden naturnothwendigen Verschlingung in den endlichen Weltproceß, so müssen wir uns die schöpferische Causalität Gottes als eine freie denken, d. h. als eine Causalität, welche bleibt, auch ohne zu wirken: denn die Ausflucht, daß unter der göttlichen Schöpfercausalität nicht der absolute freie Gott selbst zu verstehen sey, sondern der bereits zur Schöpferthat disponirte Wille Gottes, schiebt die Schwierigkeit nur weiter zurück; denn diese Disposition des göttlichen Willens zur Schöpferthat muß selbst wieder als eine freie gedacht werden, und wenn wir bei ihr abermals ein sie nothwendig erzeugendes Motiv voraussetzen, so erhebt sich bezüglich dieses Motivs abermals dieselbe Schwierigkeit, wie es als ein frei vom göttlichen Willen gesetztes zu denken sey. Eine freie Causalität ist und bleibt ein Räthsel, weil sie die Vorstellung einer Ursache involvirt, mit welcher nicht sofort und nothwendig auch die Wirkung gesetzt ist, einer Ursache, von der aus nicht auf die Wirkung geschlossen werden kann: es liegt hier die Aufgabe einer Synthese vor, welche doch frei bleiben soll von der nothwendigen Consequenz logischer Synthesen. Man wende hier nicht die Analogie menschlicher Freiheit ein! denn bezüglich dieser wiederholen sich dieselben Schwierigkeiten. Das Eingreifen der menschlichen Freiheit in den Naturzusammenhang ist ein schöpferisches, wunderbares, so gut als die freie göttliche Causalität; beide Ideen involviren die unlösbare Aufgabe, den Begriff eines absoluten, grundlosen Anfangens einer Bewegung zu denken, d. h. einen Begriff, der im schroffsten Widerspruch steht mit der logischen Kategorie der Causalität. Denn wenn wir auch bei dem Wirken der menschlichen Freiheit in dem äußern Naturzusammenhang immer ein Hindurchwirken durch den psychischen Lebensproceß be-

obachten, der Naturgesetzen unterworfen ist, so bleibt doch dieses In-bewegung-setzen des natürlich psychischen Organismus selbst ein unmittelbares Eingreifen der transcendenten freien Causalität, welches in letzter Instanz als ein grundloses Anfangen und Setzen zu denken ist. Diese Schwierigkeit stellt sich besonders da heraus, wo es sich um den Ursprung des Bösen handelt, wie dann wieder bei der Frage nach der Aufhebbarkeit der Sünde, nach der Möglichkeit und dem Princip der Erlösung: überall da haben wir es mit freien schöpferischen Causalitäten zu thun, die nothwendige Voraussetzungen und Postulate sind, selbst aber im Widerspruch stehen mit dem logischen Causalitätsgesetz. Zu diesen Antinomien kommt aber endlich noch diejenige, welche entsteht durch die unvermeidliche Beziehung der freien göttlichen Schöpfercausalität auf die menschliche Freiheit und ihre Aeußerungen: es stehen hier zwei Principien einander gegenüber, deren jedes in letzter Instanz als absolut zu denken ist (vgl. meine Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre §. 13 ff.), und die doch beide weder identificirt noch coordinirt werden können: eine Subordination ist gefordert, aber es gibt keine Kategorie, welche dieselbe ausdrücken könnte, ohne das Wesen des einen oder andern Princips zu zerstören. Da aber der ganze ethische Proceß eben auf den Beziehungen der menschlichen Freiheit zum göttlichen Willen und zur göttlichen Offenbarung in allen ihren Formen beruht, so bleibt auch in dem ethischen Proceß immer ein Element, eine nothwendige Voraussetzung zurück, welche durch keine logische Kategorie erfaßbar ist, und es wird nicht schwer seyn, jeder Ethik, die nicht vornweg auf den Freiheitsbegriff und die theologische Grundlage verzichtet, Voraussetzungen nachzuweisen, welche, einer Kritik nach logischen Kategorien unterworfen, Widersprüche zeigen; allein es genügt hier, auf Grund der Erfahrungsthatsachen die Nothwendigkeit solcher Voraussetzungen nachzuweisen, ihre Incommensurabilität für logische Kategorien von vornherein festzustellen und sich zum Bewußtseyn zu bringen. Der freie Geist des Menschen enthält die Möglichkeit des Widerspruchs und der Inconsequenz, er vermag dem, was logisch unmöglich ist, eine Wirklichkeit zu geben und die Gültigkeit der Gesetze, welchen er folgt, beruht nicht auf der Kraft und Nothwendigkeit

einer logischen Consequenz, sondern nur auf Imperativen, Antrieben und Bedürfnissen, denen er sich entgegenzusetzen vermag. Es liegt also eben in derjenigen Potenz des menschlichen Bewußtseyns, auf welcher in letzter Instanz auch die ganze Erkenntnißthätigkeit beruht, ein Element, das bei jeder logischen Operation vorausgesetzt selbst über den logischen Gesetzen steht und nicht nach ihnen für sich festgehalten, beurtheilt und mit Anderem verknüpft werden kann. Hier ist nun der Punkt, wo selbst gegenüber den rein empirischen Offenbarungsthatsachen sich eine Unzulänglichkeit der logischen Kategorien herausstellt, und gerade der Mittelpunkt und Gipfel aller Offenbarung, der historische Christus schon nach seiner rein menschlichen Erscheinung ist ein für keine logische Begriffsbildung völlig erreichbares Princip: denn was von den höchsten Potenzen des menschlichen Bewußtseyns gilt, welche gerade das Gebiet sind, auf das diese Offenbarung Gottes sich bezieht, in denen sie wirkt, und durch welche dem Menschen eine Gottähnlichkeit zukommt, die allein auch als das, was die in Christo gesetzte Verbindung eines göttlichen Princips mit der menschlichen Natur vermittelt, angesehen werden kann, — was von diesem innersten Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit gilt, das muß auch von allem demjenigen gelten, was zunächst nur auf diesen Mittelpunkt sich bezieht und in ihm allein seine Bedeutung gewinnt, somit von der ganzen Reihe der geschichtlichen Offenbarungsthatsachen. Denn die göttliche Offenbarung ist als geschichtliche Thatsache immer durch menschliche freie Persönlichkeiten als durch ihre Werkzeuge vermittelt, und der Punkt, in welchem diese Offenbarungen in das als Werkzeug dienende menschliche Individuum eintreten, und in dem die göttliche Wirkung unmittelbar den Menschen berührt und zum Werkzeug umbildet, kann nur dieses höchste Element des menschlichen Bewußtseyns seyn, welches selbst für jede logisch begreifende Thätigkeit unfaßbar ist, wie die Einwirkung der göttlichen Causalität auf dasselbe. Ebenso muß jede Christologie, welche nicht eine mechanische äußerliche Verbindung des göttlichen und menschlichen Factors in der Person Christi statuiren will, die Verknüpfung beider Elemente in diesem innersten Mittelpunkt der geistigen Natur des Menschen suchen, aber ebendamit ein Gebiet betreten, bezüglich dessen sie nur

eine Darlegung der unvermeidlichen Widersprüche geben kann, in welche jeder Versuch einer begrifflichen Synthese nach logischen Kategorien sich verwickelt; die logische Kategorie der Causalität ist hier völlig unzulänglich. — Richten wir aber endlich noch unsere Aufmerksamkeit auf die letzte höchste Kategorie der Zusammenfassung, auf die Kategorie des Zwecks, so ist es zwar eine beliebte Art der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt, daß man sagt, Gott sey wie der Anfang so das letzte Ziel alles Endlichen, der eigentliche Weltzweck: allein sobald man mit dieser Synthese der Gottes- und der Welt-Idee Ernst macht, so stellt sich die Inadäquatheit dieses Satzes heraus. Denn die Idee der Welt als eines Ganzen ist wesentlich die Vorstellung einer in sich geschlossenen Einheit, die in sich selbst einen Mittelpunkt hat, auf den alles bezogen ist. Der eigentliche nächste Weltzweck kann also nur ein der Welt immanentes Centrum seyn, ein Mikrokosmos, in welchem sich alle Elemente des Makrokosmos zusammenfassen und in welchem alles Werden und alle Veränderung in der Welt ihr Ziel erreicht: ein solcher Mikrokosmos aber ist nur der Mensch als Glied in der Reihe der Weltwesen, und jedenfalls weist die logische Kategorie des Zwecks auf eine immanente, nicht auf eine transcendente Zweckeinheit: denn es handelt sich ja bei ihr um eine Synthese der wechselnden Elemente der Erscheinungswelt mit den beharrlichen, um eine Synthese, welche eine der Reihe der endlichen Einzelnwesen immanente Einheit repräsentirt und so zur Repräsentation einer geschlossenen Reihe gelangt. G o t t k a n n d a h e r s t r e n g g e n o m m e n n u r i n s o f e r n a l s W e l t z w e c k a n g e s e h e n w e r d e n , a l s e r i n e i n e r m e n s c h l i c h e n P e r s ö n l i c h k e i t o f f e n b a r g e w o r d e n i s t : n u r i n C h r i s t o a l s d e m , w e l c h e r d e r G i p f e l p u n k t d e r W e l t e n t w i c k l u n g w i e d e r O f f e n b a r u n g s g e s c h i c h t e i s t , k a n n G o t t s e l b s t a l s W e l t z w e c k a n g e s c h a u t w e r d e n ; nur wo Gott selbst aus seiner absoluten Transcendenz thatsächlich heraustritt und sich in seinen Offenbarungen sozusagen verendlicht und in den Reihencomplex der endlichen Welt eintritt, wird sein Verhältniß zur Welt durch die logische Kategorie des Zwecks annähernd bestimmt werden können. Aber auch für die logische Verknüpfung der Elemente des Weltzusammenhangs selbst nach der

Kategorie des Zwecks stellen sich Schwierigkeiten heraus bezüglich der durch die Sünde erzeugten Erscheinungen. Diese haben zwar auch eine Teleologie, welche sie unter einander und zuletzt mit der göttlichen Weltordnung verknüpft: aber diese Teleologie ist insofern eine unvollständige, als sie die Reihe der durch die Sünde gesetzten Erscheinungen nur in ihrem Endpunkt, nicht auch in ihrem Anfangspunkt verknüpft mit der Reihe der übrigen Elemente des Weltzusammenhängs. Die Sünde in ihrem Ursprung ist und bleibt zwecklos und ist ein absolutes Anfangen, etwas schlechthin Unmotivirtes, dem der Character einer teleologischen Nothwendigkeit ursprünglich abgeht: jeder Versuch, den Ursprung der Sünde teleologisch zu erklären, zerstört den Begriff der Freiheit, und steht ebenso mit dem empirischen Freiheitsbewußtseyn, wie mit dem Wesen des Sittengesetzes in Widerspruch: die Sünde kann nie als nothwendiges unentbehrliches Mittel zu Erreichung der ethischen Zwecke, welche der Weltentwicklung gesetzt sind, angesehen werden. Aber wir können noch weiter gehen und überhaupt sagen: die Freiheit, als das Vermögen, zweckwidrig zu handeln, läßt die Anwendung der Kategorie des Zwecks nur insofern zu, als durch dieselbe die Reihe der ethischen Postulate und Imperative verknüpft werden kann, aber diese selbst sind mit der Freiheit nicht in eine streng logische Verbindung zu bringen, weil die Freiheit überhaupt in ihren innern Bewegungen, wenn auch nicht immer in ihren Aeußerungen, jeder logischen Consequenz, auch der Consequenz einer Teleologie sich entziehen kann. —

Von diesen Ergebnissen aus ließe sich auch näher bestimmen, welche Methode die theologische Wissenschaft anzuwenden hat, und wie der teleologische Gesichtspunkt, nach welchem sie die empirischen Offenbarungsthatsachen theils mit ihren transcendenten Voraussetzungen und mit den Elementen ihres irdischen Terrains zu verknüpfen, theils in ihren Wirkungen zu verfolgen sich bemüht, zu einer eigenthümlichen Verbindung der empirischen und philosophischen Methode führt, durch welche der ganze Kreis der nothwendigen, jedoch nie selbst begreifbaren und nach logischen Kategorien verknüpfbarerk Voraussetzungen jeder Art menschlichen Erkennens

in engsten Zusammenhang gebracht wird mit dem Centrum und Gipfel aller Offenbarung, in welchem sowohl ein empirisches Factum, ein empirischer Ausgangspunkt, als ein absolutes Princip sich darbietet. —

Ueber die heiligen Schriften der Arier.

Von Professor Dr. R. Roth in Tübingen.

Das Nachfolgende ist, abgesehen von mehreren Auslassungen oder Zusätzen, eine im März des vorigen Jahres gehaltene Rede, welche nur den Zweck hatte, die Ergebnisse bisheriger Forschungen über den in der Ueberschrift genannten Gegenstand übersichtlich zusammenzufassen, und nicht für den Druck bestimmt war. Nachdem die Redaction gewünscht hat, diesen Vortrag in den Jahrbüchern abzudrucken, sind von dem Verfasser die nöthig scheinenden Änderungen vorgenommen worden.

Eine theologische Zeitschrift wird allerdings an den Bestrebungen und Erwerbungen im Gebiete der Religionsgeschichte nicht vorübergehen dürfen, auch wenn dieselben weniger an der Tagesordnung wären, als sie gerade jetzt allenthalben sind. Die Theologie wird keinen Schaden davon haben, wenn sie über ihre nächsten Gränzen hinaussieht und in anderen Zeiten und anderen Kreisen die Aehnlichkeiten, aber noch mehr die Unterschiede des religiösen Lebens kennen lernt.

In dem Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Forschung der Gegenwart liegen aber die heiligen Bücher der Arier als die ältesten und reichsten Quellen für unsere Kenntniß der Glaubensformen zweier ausgezeichnet begabter Volksstämme, als der einzige Zugang zu der religiösen Urgeschichte derjenigen Völkerfamilie, welche nunmehr die Trägerin des Christenthums ist, wie seit vorchristlicher Zeit schon die Trägerin der Weltgeschichte.

— — — Die Bezeichnung „arische Völker" haben neuerdings einzelne Gelehrte für die ganze Völkerfamilie zu gebrauchen angefangen, welche man bisher die indogermanische nannte; so daß auch wir Deutsche, die Slaven, Griechen, Römer diesen Ehrentitel zu führen hätten. Es ist aber durchaus kein hinreichender Grund vorhanden, von dem üblichen Gebrauch abzugehen. Jede Aenderung in den Namen stiftet nur Verwirrung bei denjenigen, welche des Stoffes nicht vollkommen mächtig sind; und je mehr des Neuen ist, was die Orientalisten aus ihren Entdeckungen allmälig in den Kreis des allgemeinen Wissens einzuführen suchen und suchen müssen, desto mehr sollten sie darauf bedacht seyn, an das bereits Verstandene und allgemein Angenommene anzuknüpfen, anstatt dasselbe auf's Neue unsicher zu machen. — Ich bleibe also dabei stehen, „Arier" nur die beiden Völker zu nennen, welche sich selbst mit diesem Namen „die Getreuen, Eigenen, die populares« genannt haben, die Inder und Iranier. Iranier selbst ist nur eine andere Form desselben Wortstammes.

Daß die Perser, also der iranische Zweig der Arier, heilige Bücher und zwar von sehr bedeutendem Umfang besitzen, davon weiß das Alterthum viel zu reden. In diesen Büchern, meinte man, sey jene Zauberweisheit gelehrt, die man mit einem aus dem Orient selbst gekommenen Worte Magie nannte; eine Weisheit, für deren Begründer überall Zoroaster gilt. Vor diesem Namen hatte das Alterthum eine gewaltige Achtung; ganz unverdientermaßen, denn die Achtung galt nicht sowohl einer reineren Erkenntniß der göttlichen Dinge, als jener Magie; und mit Magie hat der wirkliche Zoroaster nichts zu thun. Trotz dieser Berühmtheit ist es erstaunlich Weniges, was wir über den Mann, fast gar Nichts, was wir über die Bücher erfahren. Und selbst wenn die vielen Berichte über persische Zustände und Geschichte, welche namentlich im 4. und 3. Jahrhundert vor Christo durch Griechen verfaßt und sämmtlich für uns verloren sind, wohlbehalten in unsere Hände gekommen wären, würden wir in diesem Stücke wohl kaum mehr wissen. Denn gewiß würden die späteren, gerade nach solchen Geheimnissen gierigen Jahrhunderte nicht unterlassen haben, derartige Angaben nachzuschreiben.

Man erstaunt, wenn man mit den gangbaren Ansichten über

die Bedeutung Zoroasters in der Religionsgeschichte Irans, die Reihe der griechischen Quellen durchmustert, nicht nur so Weniges über ihn, sondern überhaupt so spät erst seinen Namen zu finden. Der erste Grieche, welcher von ihm zu reden weiß, ist Ktesias aus Knidos, der bekannte Leibarzt des Perserköniges Artaxerxes, ein Mann, der vielerlei gehört und gesehen hat, aber ein leichtfertiger, eitler und prahlerischer Schriftsteller. Siebenzehn Jahre in Persien selbst, sogar in der Umgebung der königlichen Personen, zugebracht mußten ihn in den Augen seiner Landsleute mit einem eigenthümlichen Glanz umgeben; das nach morgenländischen Neuigkeiten begierige Griechenvolk staunte den Heimgekehrten an und hoffte von ihm zu hören, was zuvor noch kein Anderer zu erzählen gewußt hatte. Ktesias ließ sich verführen, er rühmte sich wirklich einer genauen Bekanntschaft mit den geheimeren Fäden der persischen Geschichte, welche bisher kein Grieche gekannt hatte, rühmte sich einer Benützung der Urkunden in königlichen Archiven. Und doch hat er die allerwichtigste Urkunde Persiens, welche Jedermann zugänglich war und an welcher er auf der Reise von Babylon nach Ekbatana oft genug vorübergekommen seyn mag, jene große Felseninschrift des Darius *) nicht lesen können oder nicht lesen wollen, und, was schlimmer ist, eine gänz abgeschmackte lügenhafte Fabel daraus gemacht, deren Heldin die Semiramis ist.

Geschichte ist also das nicht, was der persische Leibarzt erzählt; es ist aber auch nicht überall eitle Fabel, wie in dem ebenerwähnten Fall, sondern es ist meist eine Mischung von Dichtung und Wahrheit. So ist auch dasjenige anzusehen, was wir von ihm — als dem ersten unter den Griechen — über Zoroaster erfahren; und zwar aus einer bei Diodor von Sicilien 2, 6 erhaltenen Stelle, wo man Zoroasters Namen, statt der ungeschickten Verbesserung in Oxyartes wieder in den Text bringen muß **).

*) Von Bisutun oder Behistun.

**) Der Beweis dafür, daß diese Stelle im Diodor dem Ktesias gehört und daß Zoroasters Name dort wiederherzustellen ist, kann leicht geführt werden. Die Herausgeber Diodors (die Didot'sche Ausgabe ist mir nicht zugänglich gewesen) haben hier eine falsche Gelehrsamkeit angebracht und einen aus der Geschichte Alexanders bekannten Namen eines Baktrischen Königs, Oxyartes, jenem alten Fürsten von Baktra aufgedrängt. Die Handschriften lesen



Zoroaster ist ihm ein König der Baktrier, eines str
und zahlreichen Volkes. Gegen ihn zieht Ninus der Assyrier,
ihn in offener Feldschlacht und belagert seine große und fest
Baktra, deren Einnahme übrigens nur gelingt durch die
Tapferkeit der Semiramis, welche Ninus nachmals zun
nimmt. — Diese Nachricht, so wunderlich sie aussieht, ist
von einigem Belang. Zoroaster steht an der Spitze der
des einzigen iranischen Volksstammes, welcher der heranwa
assyrischen Herrschaft für einige Zeit zu widerstehen verma
ist in der Sage ein Zeitgenosse der Semiramis. Ist nu
Zoroaster gewiß niemals König in Baktrien gewesen, hat
sowenig je mit Ninus und Semiramis gekämpft, so gibt d
doch dafür Beleg, daß man schon um's Jahr 400 den
in derselben Zeit dachte, welcher die mythische altassyrische
angehörte; daß man von früher Kraft und Größe Ba
Herrschaft wußte; endlich auch dafür, daß man die Abhä

'Εξαορτης, ὁ Ζαορτης oder ὁ Ξαορτης, die Poggische Uebersetzung
Zoroaster. Kephalion aber, der Geschichtschreiber, aus welchem Euse
Joannes Malalas einige Stücke auf uns gebracht haben, hat aus K
Namen Zoroaster ausgezogen. Syncellus p. 167. Ἐιτ' ἐπάγει
Σεμιράμεως καὶ Ζωροάςρου μάγου ἔτη τε νβ' τῆς Νίνου β
Euseb. Chron. p. 41. Mai. Deinde addit Samiramidis genituram:
(narrat) de Zaravaste mago, Bactrianorum rege et de bello quo hic
ramide superatus est. Armenischer Eusebius I, 91. Vgl. auch M
Chorene I. c. 16. Nicht anders auch Arnobius in der leider sonst ve
Stelle adv. nationes 1, 52., welche in Hildebrands Ausgabe lautet:
veniat quaeso per igneam zonam Magus interiore ab orbe Zoroastres
ut assentiamur auctori Bactrianus, et ille conveniat cujus Ctesias
historiarum exponit in primo Armenius, Zostriani nepos, et familia
phylus Cyri etc. (wo jedenfalls unrichtig interpungirt ist, da Ktesi
armenischen Zoroaster, sondern vielmehr einen baktrischen aufführt; n
sammenzustellen ist ebenfalls bei Arnobius 1, 5 ut inter Assyrios et
nos Nino quondam Zoroastreque ductoribus non tantum ferro dimic
viribus etc.) Zweifelhaft kann nur noch bleiben, ob Ktesias den N
der sonst gewöhnlichen oder in einer eigenthümlichen Form aufgefüh
Für jenes spricht der allgemeine griechische Gebrauch bis auf Plutarch
Kirchenschriftsteller herab, für dieses die Lust des Ktesias in abweichen
gabe und Schreibung persischer oder überhaupt morgenländischer Nan
Sprachkenntniß zu zeigen, und die Lesarten bei Diodor.

Ostirans vom Westen weit zurückverlegte und schon von den Gründern der assyrischen Macht bewirkt dachte.

Und in der That scheint mir dieses Zurückschieben des Zoroaster und der mit seinem Namen verbundenen religionsgeschichtlichen Periode der Wahrheit immerhin näher zu kommen, als die in den ersten christlichen Jahrhunderten aufgekommene und vor Kurzem noch fast allgemein angenommene Meinung, daß Zoroaster ein Zeitgenosse des ersten Darius des Sohnes des Hystaspes gewesen sey; eine Meinung, welche auf keinem besseren Grund, als auf einer Namensverwechslung, und dazu einer recht ungeschickten beruht.

Auch sind alle Griechen nach Ktesias, bei denen von jetzt an Zoroaster als Stifter des persischen Glaubens, oder was damit gleichbedeutend ist, der Magie auftritt, jener Ansicht. Ich will hier nur erwähnen, daß Eudoxus, ein reiselustiger Philosoph, Landsmann des Ktesias, der in Egypten sich Weisheit geholt hat, meint, Zoroaster habe sechs Jahrtausende vor Platos Tode gelebt, und Aristoteles selbst scheint ähnliche Ansichten getheilt zu haben. Die sechs Jahrtausende oder auch Bestimmungen wie 5000 Jahre vor dem Fall Trojas und dergleichen kommen überall wieder; bei Platos Schüler Hermodorus, bei Hermippus und Anderen. Diese Einigkeit zahlreicher griechischer Gewährsmänner, bis auf Alexander und nach ihm, in der Versetzung Zoroasters in eine vorgeschichtliche Zeit; der gleichmäßige Mangel an näheren Angaben über seine Person und seine Schicksale — wird zu dem Schluß berechtigen, daß ihre morgenländischen Berichterstatter selbst gleich übereinstimmend ihren Religionslehrer in grauem Alterthum gesucht und hervorspringende Züge aus seinem Leben — geschichtliche oder sagenhafte — schwerlich besessen haben. — Alexander von Macedonien hatte den Weg zu allen iranischen Völkern geöffnet, bei welchen der Dienst des Ormuzd, Zoroasters Lehre blühte; und seine Begleiter fanden unter dem Geräusch der Waffen und zusammenstürzender Herrschaften, unter den Sorgen für Neugestaltung des Zertrümmerten dennoch Zeit, Menschen und Sitten zu beobachten. Sie vergaßen nicht die Meinungen der wunderlichen indischen Philosophen auszuforschen und aufzuzeichnen, aber von Zoroaster, dessen Lehre beinahe durch das ganze von ihnen

eroberte Reich blühte, wissen sie nichts zu erzählen. Diese Thatsache mag insbesondere Angesichts des Sagenreichthums, mit welchem spätere Jahrhunderte den Religionsstifter umgeben, auffallend erscheinen, sie steht aber nicht nur mit den allgemeinen Gesetzen solcher Sagenbildung nicht im Widerspruch, sondern sie stimmt auch mit der einheimischen religiösen Ueberlieferung in der ältesten auf uns gekommenen Gestalt wesentlich überein, welche nicht viel mehr von ihm zu sagen weiß, als daß Ormuzd ihn zum Propheten des wahren Glaubens machte. Diese Ueberlieferung ist enthalten in den heiligen Büchern der Iranier, deren Abfassung eben dem Zoroaster zugeschrieben wird, und welche wir Zendavesta nennen — mit einem übrigens ganz falschen Namen. Die Sprache der Bücher nennen wir Zend; auch dieß ist irrig. Beide Ausdrücke mögen aber beibehalten werden, da sie einmal gangbar geworden sind. Diese Bücher liegen seit Kurzem gedruckt vor, vollständig, in einem schmucken Bande von ungefähr 500 Quartseiten. So hübsch sich das aber von außen ansieht und zum Genuß einladet, so kläglich ist der kritische Zustand der Texte.

Ich will hier nicht reden von den Mühen, welche es gekostet hat, das Verständniß dieser längst verklungenen Sprache, welche von den wenigen glaubenstreuen Nachkommen des einst so mächtigen Volkes vor den Feueraltären zwar geplappert aber nicht verstanden wird, wieder in's Leben zurückzurufen; ich will nur darlegen, wie uns jetzt diese heiligen Bücher sich darstellen.

Ich beginne mit der Schrift, in welcher diese Bücher geschrieben vorliegen. Sie ist semitisch, führt aber nicht etwa auf die ältesten Formen semitischer Schrift zurück, sondern vielmehr auf die syrischen Schriften um den Anfang der christlichen Zeitrechnung, auf dieselbe Quelle, aus welcher etwas später das arabische Alphabet geflossen ist. Ist dieses gegründet, so müssen unsere Texte etwa unter der Herrschaft der Arsaciden in die vorliegende schriftliche Form gebracht worden seyn und zwar im westlichen Iran. Dort aber und um jene Zeit können sie nicht entstanden seyn; dagegen läuft der ganze Inhalt des Zendavesta, der nicht nur um viele Jahrhunderte älter ist, sondern auch im östlichen Iran entstanden seyn muß.

Man wird also zu der Annahme geführt, daß diese Texte in

einem der ersten christlichen Jahrhunderte zwar geschrieben, aber nur umgeschrieben worden sind, umgeschrieben aus einer früheren Aufzeichnung, für welche, wenn dieselbe in Ostiran heimisch war, das dort gebräuchliche, seit einigen Jahren uns aus baktrischen Münzen und wenigen Inschriften bekannte sogenannte arianische Alphabet gedient haben mochte. Es wäre aber nicht eine einfache Umschreibung, sondern gleichzeitig eine Zusammenfassung und Ord- nung von Trümmern einer älteren Literatur gewesen.

Ist diese Vermuthung richtig, so lösen sich damit zahlreiche Räthsel. Einmal begreifen wir, wie unsere Texte so durchaus fragmentarisch seyn können — was heutzutage endlich Niemand mehr läugnet — wenn der Sammler überhaupt zusammenraffte, was er von solchen kostbaren Resten noch auffand. Es überrascht uns nicht, ungeschickten zwecklosen Einschiebungen zu begegnen; denn der Compilator jener Zeit mochte nur unvollkommene Kennt- niß der alten ostiranischen Sprache haben. Es wird uns deutlich, warum die Rechtschreibung so außerordentlich mangelhaft, warum namentlich die Vocalschreibung und der ganze Vocalismus so lose und zerfahren erscheint, wenn in eines der damals gebräuchlichen semitischen Alphabete umgeschrieben wurde.

Vor uns liegt also nicht die erste und ächte Aufzeichnung des von Zoroaster verkündigten Glaubens an den im Lichte woh- nenden heiligsten Geist, an Ormuzd; eine Aufzeichnung, welche beträchtliche Zeit vor dem Auftreten der Achämenidendynastie in Persien muß gemacht worden seyn. Was wir haben, das sind nur die kümmerlichen Reste eines größeren stattlicheren Baues, ent- stellt durch ungeschickte Zuthaten und unrichtig zusammengefügt. — Es sind Lieder, Anrufungen, Gebete, Bruchstücke von Sagen, Theile eines Gesetzbuches; immer noch Stoff genug, um befriedi- gende Resultate der Untersuchung zu versprechen, werthvoll genug, um den Forscher zu reizen und zu fesseln.

Denn obschon hier nicht die unmittelbaren Worte jenes ur- alten Propheten zu finden sind, von dessen Ruhm die alte Welt voll war, indem vielleicht nur wenige Lieder auf ihn zurückgehen; so sind es doch ächte Zeugnisse aus seiner Gemeinde, durchweht von dem sittlichen Geiste des Gesetzgebers, dessen Theologie darauf ausging, die Uebernatürlichkeit Gottes als eines Geistes zu lehren,

dessen Sittenlehre nicht bloß priesterliche Reinheit forderte, sc
Reinheit in Gedanken, Worten und Werken. Und — ein
meinde von Gläubigen, welche jetzt freilich nicht mehr Orm
beter, sondern Feueranbeter sind; eine mißhandelte, seit lan
Stücke zerrissene und vom väterlichen Boden fast vertilgte Ge
betrachtet diese Bücher als das von ihrem Propheten unter
licher Mitwirkung gegebene für alle Zeiten gültige Gesetz.
sind ihr das, was der Veda dem Inder, was die beiden bib
Sammlungen dem Christen, was der Koran dem Moslim

Weit einfacher und leichter als das Verständniß und die
digung des Zendavesta ist uns die Einsicht in das Wes
indischen Religionsbücher geworden. Auch diese S
sind übrigens noch ganz neu; im Grunde erst zwanzig Jah
wenn man die berühmte Abhandlung H. Th. Colebrooke
nimmt, „über die heiligen Schriften der Hindu, 1805,"
sich übrigens durchaus nur auf der Oberfläche hält. Und e
noch manchen gelehrten Brahmanen alten Styles geben,
seine heiligen Bücher ängstlich vor den Augen und Händ
Barbaren hütet, während dieselben Bücher in Europa a
Weltausstellungen paradiren, um zu zeigen, wie weit man
Druck der indischen Charaktere gebracht hat.

Ihre sämmtlichen heil. Bücher fassen die Inder unte
Namen Veda zusammen, d. i. das Wissen, nämlich von gö
Dingen. Oder nennen sie dieselben auch Offenbarung, ei
das Gehörte, im Gegensatz zu der Erinnerung oder Ueberlie
d. h. zu dem, was in Sitte und Recht menschliche Tradit

Das Wort Veda bezeichnet nun eine ganze Meng
Büchern, welche zusammengenommen an Umfang den Zen
mehr als zehnmal übertreffen. Sie zerfallen aber in dre
unterscheidbare Klassen: Lieder- und Spruchsammlungen, lit
dogmatische Werke, religionsphilosophische Tractate. Von
drei Klassen ist die erste, von welcher allein ich sprecheu w
Liedersammlungen, bei weitem die wichtigste, die älteste, de
des Ganzen; das ist der Veda oder vielmehr, da es vier
Sammlungen gibt, das sind die Veden im engeren
eigentlichen Sinn.

Ihren Inhalt bilden Lob- und Danklieder an die G

Gebete, Opfergesänge und Sprüche, welche von den Altvordern des Volks, gleichsam von seinen Patriarchen gedichtet, je in ihren Geschlechtern und Stämmen von den Vätern auf die Söhne vererbt und allezeit beim Gottesdienste gebraucht waren, weil, wie die indische Theologie selbst sagt, die späten Enkel nicht mehr im Stande waren, das Göttliche so mit voller Intuition zu fassen, wie jene Vorväter, welche eines näheren Verkehrs mit den Göttern theilhaftig und von tadellosem Wandel waren.

Was auf diese Weise lange in mündlicher Ueberlieferung gelebt hatte, das wurde endlich gesammelt und geschrieben. Die Sammlung mag ungefähr um's Jahr 700 v. Christo fallen; wenigstens die des eigentlichen Liederbuches, des Rigveda, der nicht weniger als tausend Lieder, freilich aus verschiedenen Perioden, aber größtentheils sehr alte enthält. Die Sammlung und Redaction dieses Buches ist ein staunenswerthes Werk der indischen Gelehrsamkeit. Die Lieder sind hier nicht bunt durcheinandergeworfen oder nur nach äußerlichen Gesichtspunkten geordnet, sondern sind in zehn Bücher vertheilt, von welchen die acht ersten jedesmal den Liederschatz eines Geschlechtes sachlich geordnet enthalten; das neunte Buch enthält die Lieder für eine besondere Opferart, das Somaopfer, das zehnte einen gemischten Nachtrag zu den vorhergehenden Büchern, zum Theil solche Lieder, über deren Verfasser wahrscheinlich keine sichere Tradition vorhanden war. Und wie die Zusammenstellung, so ist auch die Redaction des Textes mit Sorgfalt und Sachkenntniß gemacht. Schon damals war die Sprache der Lieder eine veraltete, ein Theil ihres Inhaltes schwer verständlich, und es war keine leichte Sache, das aus dem Munde der Volksgenossen, wohl vorzugsweise der Priester und der Geschlechtsältesten in verschiedenen Landstrichen Aufgenommene von Entstellungen und Fehlern zu reinigen.

Ob dieses Verdienst *einem* Mann, oder vielleicht einer ganzen Brahmanenschule gebühre und welcher es gebühre, darüber sind sichere Angaben wenigstens bis heute noch nicht gefunden. Scheint also die indische Theologie gegen jene Sammler nicht nach Verdienst dankbar zu seyn, so hat sie dagegen um so mehr gethan, um ihr Werk zu sichern und vor Entstellungen zu bewahren. Dafür sind Veranstaltungen getroffen, dergleichen keine andere Litera-

tur aufweist, so daß jeder Buchstabe des einmal angeno
Textes als vollkommen gesichert anzusehen ist. Aehnliche
nicht in gleicher Ausdehnung und Sicherheit, findet bekann
den kanonischen Büchern alten Testamentes und beim Kor

Auf diese Weise ist uns bei den Indern das religiöse
Lied in ganzen Massen aus einer Periode des Völkerlebe
bewahrt, aus welcher wir bei anderen Nationen überall n
Bruchstücke besitzen. Hier liegt es frisch und lebenskräftig
ist nach Form und Gehalt, in der Kraft der Empfi
und Gedanken, Gedrungenheit des Ausdrucks so vollend
keine Periode der spätern indischen Literatur dasselbe wieder
hat. Und darin, daß hier aus der Jugendzeit eines Vo
indogermanischen Stamm die sprechendsten Zeugnisse vorlie
ruht die weitgreifende Bedeutung dieser Sammlungen. Al
findet man hier nicht die Geschichte von Königreichen u
nastien, von berühmten Heerführern und Staatsmännern
man findet, wenn man zu lesen versteht, die Geschichte des
lichen Geistes, der an der Betrachtung der Natur, des We
Gottheit und des Menschen sich entwickelt; man sieht, wie
Erkenntnisse neu und überraschend sich erzeugen und den
Eindruck auf die Gemüther machen, welche von späteren G
tern wie eine gangbare Münze gehandhabt werden; man f
die Grundzüge geselliger Ordnung, wie Sitte und Recht
einfachsten Anfängen geboren werden.

Der religiöse Glaube endlich, welcher den nächsten
dieser Lieder und Sprüche bildet, ist nicht weniger ursp
als alle übrigen Anschauungen derselben. Durch Verg
desselben mit der Glaubenslehre des Zendavesta können wi
zurückschließen auf diejenige Gestalt der Religion, welche be
haben mag zu der Zeit, wo die beiden arischen Bruderstäm
ungetheilt, noch ein Volk in ihrer gemeinsamen Heimath w
in einer Zeit, welche weit zurückliegt hinter aller geschr
Geschichte.

Diese Heimath der Arier muß im Nordosten der nach
Sitze der Iranier, im Nordwesten der Sitze der Inder gesuc
den; sie umfaßt die großen Gebirgsländer am oberen La
Sihon und Dschihon: Badachschan, Buchara, Ferghana,

— was man heutzutage mit dem Namen Turkestan zusammenfaßt, — Länder reich an Reizen und an Schrecknissen der Natur, ganz da- zu gemacht, die Kräfte eines jugendlichen Volkes zu üben. Dort ist die arische Religion, die Lichtreligion entsprungen; diejenige ligion, welche im Licht das Gleichniß des Geistes sieht, welche t für das Prinzip alles göttlichen Lebens hält; nicht dasjenige ht, welches Sonne und Gestirne auf die Erde ausströmen, son- rn das den ganzen Himmel füllende Licht, von welchem Sonne nd Gestirne nur einzelne Erscheinungen sind.

Diese Religion ist mit der Trennung des arischen Volkes zwei Aeste, in Inder und Iranier, — in zwei Religionsformen einandergegangen, von welchen die eine im Veda, die andere Zendavesta in der ältesten urkundlich erreichbaren Gestalt uns rliefert ist.

Für die oberflächliche Betrachtung erscheinen zwar diese bei- ziemlich verschieden, wenn man aber sorgfältiger sucht, so kann n die Fäden verfolgen, welche zu einem gemeinsamen Ausgangs- kt leiten. Welche von beiden Glaubensformen den ursprüng- n Charakter treuer gewahrt habe, ist indessen nicht ganz zu entscheiden. Im Großen betrachtet hat die Ormuzdreli- n die Grundlagen des gemeinsam-arischen Glaubens fester ge- ten und richtiger fortgebildet, aber man fühlt es ihr wohl an, sie durch eine Reformation hindurchgegangen ist. Als Ur- er dieser Umgestaltung erscheint eben Zoroaster. Zoroaster ist nicht Stifter der Religion in dem vollen Sinn, wie Gautama ddha Stifter des Buddhismus ist, sondern er hat einen vor- denen Glauben gereinigt und neu festgestellt und beruft sich da- auf besonderen göttlichen Auftrag und Belehrung. Das ist Bedeutung, welche die heiligen Texte selbst mit ganz deutlichen rten seiner Thätigkeit beilegen. Es ist ihm in dieser Hinsicht uhammed zu vergleichen, welcher ebenfalls nicht einen neuen vor nicht dagewesenen Glauben aufzurichten beabsichtigte, sondern ielmehr darauf ausging, den durch das Judenthum und Christen- um, wie er meinte, verdunkelten reinen Glauben der Erzväter wieder herzustellen. Zoroaster hat manche wesentliche Seiten des ten Glaubens verwischt, hat Alles, was zur Vergöttlichung von Naturkräften und Erscheinungen leiten konnte, beseitigt, hat die

früher verehrten Genien dieser Art als Dämonen bezeichn
das Thieropfer aufgehoben, hat dem Kampf des Guten und
dadurch seine rechte Bedeutung gegeben, daß er denselbe
vorzugsweise als einen von göttlichen und dämonischen Ge
geführten gelten läßt, was sonst vorwiegend die Anschauu
ganzen Alterthums ist, sondern den Menschen selbst mitten
stellt und ihm sagt: wähle zwischen dem heiligen und dem
Geist. — Um neben diesen Lichtseiten seines reformatorischen
auch auf einzelne Schatten hinzuweisen, erinnere ich dara
durch das Zurückziehen der göttlichen Genien aus dem
des Naturlebens dieses um so mehr den dämonischen Kräft
Tummelplatz geöffnet wurde. Alles was in der Natur wi
tig, böse ist, ist dämonisch. Das ist das Gebiet der bösen
von welchem aus sie den Menschen zu packen und zur Sü
verleiten suchen. Daher die Aengstlichkeit der Reinigkeit
damit der Mensch in keine Berührung mit dem Reiche des
komme, wodurch diesem eine Handhabe an ihn gegeben wü

Im Vergleich namentlich mit der zuletzt erwähnten
des Zoroastrismus ist die alte indische Glaubensform d
sprüngen ähnlicher geblieben. Sie ist sich selbst überlass
gewachsen, ohne einen bedeutenden Eingriff zu erfahren.
hat sich zwar ihr Mittelpunkt allmählig verrückt, was im
grund stand, wurde zurückgedrängt, der ganze Bau ab
vollständig und in seinen einzelnen Theilen noch immer leicht
bar. Die geschichtliche Bewegung ist die, daß jenes überf
Element des gemeinsam-arischen Glaubens, welches Zoroa
vorzukehren und zu kräftigen wußte, Schritt für Schritt
zurückweicht, während das sinnliche, die Vergötterung des
lichen Lebens, welchem zuvor eine weit bescheidenere Stell
wiesen war, immer kräftiger hervortreibt und das ander
wuchert.

Wie die Religionen nach zwei entgegengesetzten Rich
auseinanderstrebten, und darum bald genug äußerlich sic
unähnlich werden mußten, so gingen auch die Wege der
auseinander. Den Iraniern war der Weg nach Westen ge
Dort hat ihre politische Entwicklung ihren Höhepunkt erreich
der Herrschaft der Achämeniden, und ist gewaltsam gebroche

den durch die Griechen, ein ihnen stammverwandtes Volk, wenn gleich gerade sie vorzugsweise dem Griechen als die Barbaren galten.

Die Inder aber zog es nach dem Süden. Im Indusland waren sie erstarkt und zu einem mächtigen streitbaren Volk herangewachsen, in denselben Landstrichen, in welchen nachmals Alexander jenes tapfere Volk fand, das ihm und seinem sieggewohnten Heere solche Achtung einflößte, daß er hier seinen Zügen ein Ziel setzte. „Denn — so sagt Arrian — Alexander und die Seinen haben gefunden, daß die Inder, alle diejenigen wenigstens, zu welchen er mit seinem Heere kam, und er kam zu vielen, kein Gold besitzen, und nichts weniger als weichlich leben; daß sie vielmehr groß von Körper, der größte Menschenschlag in Asien sind, und bei weitem die streitbarsten, wenigstens unter den damaligen Bewohnern Asiens.“

Aus diesen Ländern um den Indus zogen schon frühe, wie es scheint, gerade die mächtigsten Stämme weiter nach dem reichen Südlande am Ganges. Dort gründete sich der Mittelpunkt des späteren indischen Lebens, das ist ihr Mittelland geworden und geblieben. Von nun an schlägt ihre Entwicklung ganz andere Wege ein, welche wir hier nicht weiter verfolgen. Aber in allen den außerordentlichen Umgestaltungen, welche namentlich ihr religiöses Leben durchlief, haben sie dennoch jenes Vermächtniß aus uralter Zeit, die heiligen Bücher, als ihr kostbarstes Gut unangetastet bewahrt. Auch für uns, die wir jetzt ihre Lehrmeister in Erklärung dieser Bücher geworden sind, auch für uns ein Gut, freilich nicht um der Weisheit willen, welche die Inder darin zu haben vermeinten, sondern als eine unverfälschte Urkunde, durch welche uralte Zeiten uns vor Augen treten, zu denen vorher unser Blick nicht gereicht hatte.

Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus.

Ein Beitrag zur Christologie

von C. Weizsäcker.

Die Theologie hat einen Mittelpunkt, in welchem ihr
sten Aufgaben zusammenlaufen; es ist dieß nicht eine Wisse
sondern nur eine einzelne Lehre, oder, wenn wir genau
wollen, eine Thatsache, die Thatsache der Person, des Leben
des Wesens Jesu selbst. Denn die Theologie ist nicht ei
speculative Wissenschaft, sie ist ebensosehr eine empirisch
historische. Beide Seiten werden sich in ihrem ganzen
berühren; aber der Ort, an welchem sie sich decken und i
meinsame Wurzel haben, ist eben die Erscheinung Jesu, u
Wissen um dieselbe. Hier liegt der unüberwindliche his
Charakter des Christenthums. Man hat oft genug versuc
vermeintliche Substanz seines Glaubens loszutrennen als
meine Wahrheit von der Person Jesu, so daß er nur der z
Ausgangspunkt für dieselbe wäre. Gelänge das, so wür
Christenthum als solches aufhören; wir hätten dann jen
nunftreligion mit unendlicher Fortbildungsfähigkeit ihres
wie sie oft erstrebt und wohl auch in vorzeitiger Siegestrun
verkündet wurde. Aber es ist bis jetzt nicht gelungen,
mit einer wunderbaren Zähigkeit haben jene Elemente des
stenthums, in denen man sein Wesen fand, die allgemeinen
heiten, die sittlichen Anschauungen, selbst immer wieder da
läugnete Band, welches sie an ihren geschichtlichen Ursprung
geltend gemacht. Der historische Charakter hat in seiner Hart
keit allen jenen Versuchen Trotz geboten, auch ohne daß wi
testanten dieses Band durch eine Institution, wie es in der
lischen Abhängigkeit von der Tradition geschieht, schützen n
Im Gegentheile, das Einheitsband des Geistes, auf dessen
wir vertrauen, indem wir die Forschung der Gewissen frei
und das der oberflächlichen Rechnung wohl so zerbrechlich

hat sich in mehr als dreihundert Jahren schon viel kräftiger gezeigt. Die evangelische Kirche kann von Christo abfallen, aber ie kehrt wieder zu ihm zurück. Die katholische hört nicht auf, ihn im Munde zu haben, aber sie kann ihn dabei vergessen.

Werden wir nun denen zustimmen, welche diesen starken Erhaltungstrieb des Historischen im Christenthum nur aus dem bleibenden Bedürfnisse der Mehrzahl, sich auf ein Positives zu stützen, liege es auch noch so ferne, mithin im Grunde aus der Schwäche und Unfreiheit ihrer Denkweise ableiten? Ich will hier nicht darauf eingehen, daß diese Ansicht eben nur da möglich ist, wo der Wesensgehalt der christlichen Grundanschauungen, durch den Lebensmächte geworden sind, verkannt wird. Es sey vielmehr an die Thatsache erinnert, daß eben dieses Zurückgehen auf Person Jesu und Festhalten an ihr nicht minder die Wurzel speculativen Richtung, der idealsten Bildungen des Dogma's wesen und stets geblieben ist. Nicht darum geht das Christenum auf seinen Urheber zurück, um nun in ihm mit seinem Denken ruhen; sondern in seiner Anschauung werden ihm die höchsten gaben dieses Denkens lebendig. Wie aus dem Frieden des ens, den der Christ in Jesu findet, die Fülle kräftigster sittlicher bung und weltüberwindender Beweisung geboren wird, so dem christlichen Geiste dieselbe Person Jesu, auf die er alle ahrheit seines Glaubens zurückführt, selbst zur Quelle seines fsten Ringens um die Erkenntniß der göttlichen Dinge und höchsten Erleuchtung über dieselbe. Und wenn der Glaube nweise gegenüber von einer seine Heiligthümer bedrohenden senschaft mächtig auf die einfache Thatsächlichkeit des geschichtn Christus zurückgewiesen hat, so ist es doch wiederum dieser ristusglaube, welcher verhindert, daß je das freie Streben des istes nach Erkenntniß der göttlichen Wahrheit unter dem Drucke bloßen praktischen Bedürfnisses erdrückt werde; man kann icht bei der Sinnenwelt und nicht in der Erfahrungswelt des laubens stehen bleiben, wenn man an Christum glaubt. Er selbst chtet die Gedanken über diesen engen Kreis hinaus.

Eben darum nun aber ist die Erkenntniß Jesu selbst die höchste ufgabe für die christliche Wissenschaft. Hier berühren sich unsere Begriffe von Gott, und was wir aus dem eigenen Gewissen und

Leben herausgelesen haben, unmittelbar. In unserer Auffa
seines Wesens spiegeln sich unsere Gedanken über unsere
Bestimmung und unsere Wirklichkeit nicht minder, als übe
Wesen der Gottheit; wir haben darin das Maß nicht mind
die Höhe unserer ethischen Grundbegriffe, wie für den H
unserer ganzen Weltanschauung. Die Aufgabe ist deßwegen
eine unendliche. Sie ist es nicht weniger, als die andere,
klare reine Bild unseres Herrn und Meisters eine Gestalt
serem Leben gewinnen zu lassen. Und das wäre die größte
irrung, wenn wir je meinten, ein für allemal das Wesen de
beschrieben und so erschöpfend in eine Formel gefaßt zu
daß hier nun das Forschen aufhören müßte. Wenn die Th
in der Arbeit an dieser Aufgabe erschlafft, so ist die evang
Kirche in Gefahr, ihr eigenthümlichstes Leben zu verläugnen
sie ihre Kraft der Christologie zuwendet, legt sie ein Zeugni
ihrer Lebensfähigkeit ab.

Man kann nicht sagen, daß unsere Zeit in dieser R
im Allgemeinen zurückstehe. Im Gegentheile hat die evang
Wissenschaft darin ihren Beruf in unserem Jahrhundert bes
faßt, als in den Zeiten, da sie ihr sogenanntes orthodoxes
system zur sorgfältigen Schulausbildung brachte, in welche
das lebendige Bild von Christo unter todten Formeln er
Gewiß liegt hierin die beste Bürgschaft ihrer Zukunft. Ver
wir aber auch nicht, woher die fruchtbaren Anregungen zu
heilsamen Belebung kamen. Sie kamen nicht durch das Z
greifen auf die Bekenntnißtheologie, sie kamen von Seiten
man jetzt nur zu leicht zu ächten liebt; voran von Schleierm
der den Weg zeigte, in der menschlichen Herrlichkeit Jes
Wunder seines Wesens zu erforschen, von der Philosophie, we
dem Begriffe der Menschwerdung einen Gedanken von unen
Tiefe wiederum anerkennen lehrte, von der historisch-kritischen
schung, welche die Gestalt des wirklichen Christus aus dem
trüber Vorstellungen, in welchem sie so leicht ein Raub jener
nung geworden war, an ein sicheres Licht hervorzuziehen be
Sehen wir auf die christologischen Bemühungen der Gegen
so ist wohl der stärkste Zug immer noch der durch die Specu
angeregte, welcher sich aber sehr oft mit dem dogmatischen R

rationstriebe verbunden hat. Wir wollen diese Bemühungen nicht unterschätzen, aber wir dürfen uns auch nicht verbergen, wie leicht sie die Gefahr erneuern, statt des wirklichen Christus uns wiederum ein aus scholastischen Begriffen zusammengesetztes Nebelbild darzubieten. Die Schlagwörter von Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Menschlichen und Göttlichen, von Aufhebung der höchsten Gegensätze, und wie sie heißen mögen, auf denen es sich so bequem ruht, bilden dazu einen ebenso verführerischen als trügerischen Hintergrund. Die speculative Arbeit bedarf wohl unaufhörlich, daß sie durch ein gleichmäßiges Fortschreiten der geschichtlichen Erkenntniß in die Schranken der einfachen Wahrheit gewiesen werde. Hierin dürfen wir ohne Zweifel jenem starken Drange der Gegenwart zum empirischen Boden Raum geben. Das Christenthum ist in seinem Wesen durch diesen empirischen Grund bedingt. Und wenn man dieß anerkennt, so wolle man doch ja nicht bei der Kirche, als der nächsten objectiven Erfahrungsgrundlage seines Wesens und Bestandes, stehen bleiben und ebensowenig bei der Erfahrung der Versöhnung im Gemüthe. Sondern die rechte Erfahrungsgrundlage ist nur die wirkliche, reine, immer ungetrübtere historische Erkenntniß Jesu. Und Tausende, welche der christologischen Speculation mit Befremdung zusehen, dem Bekenntnißglauben an ihn aber entfremdet sind, haben doch einen Durst nach dieser Erkenntniß, die ebenso der Kirche wie der Wissenschaft Bedürfniß ist. Treten wir daher überall der Frage immer auf's Neue nahe: was war Jesus? und was hat er darüber selbst ausgesprochen? Sicherlich besitzt die Christenheit die wesentliche Antwort hierauf schon längst. Ihr Daseyn ruht von Anfang an darauf. Aber sie darf und muß dieselbe lichtvoller ausgestalten, und dazu sich stets wieder wie zum erstenmale vergegenwärtigen.

Indessen ist es nicht damit gethan, daß man mit aller Tradition darüber bricht. Wir haben bei Strauß gesehen, daß sich eine Entkleidung des geschichtlichen Bildes Jesu von allem Wunderbaren wohl rund und fertig vollziehen läßt, wenn man dieses Wunderbare grundsätzlich verschmäht; aber wir haben zugleich gesehen, daß es sehr schwer seyn muß, dann noch zu erklären, wie von ihm die große geschichtliche Wirkung ausging, ja nur über-

haupt zu sagen, was er gewesen sey. Die historische Kr
Strauß, welche die kanonischen Schriften aus einem gesch
Entwicklungsproceß des ältesten Christenthums zu begreife
und welche mit den Traditionen über den Kanon gebro
hat unstreitig eine sehr fruchtbare Anregung gegeben, und
bleibende Licht in diese Geschichte gebracht; aber am dunk
auch bei ihr der Anfang derselben, Jesus selbst und seine G
geblieben. Es ist so wenig von ihm geblieben, daß i
Mangel die schärfste Waffe gegen das Gebäude ihrer C
tionen liegt.

Aber wir wollen nicht läugnen, daß auch auf der
Seite durch die dogmatische Behandlung wenig Förderung
schichtlichen Erkenntniß Jesu gegeben worden ist. Chris
Hauptwerke der Gegenwart gehen doch kaum auf einzeln
Jesu ein, die sie zerstückt und vereinzelt in der alten W
Beweisstellen anführen. Seine Lebensentwicklung wird
wo sie offen und reichhaltig vorliegt, nicht berührt, nich
Auffassung seines Wesens und ihre schweren Aufgaben
man beschränkt sich auf die hergebrachten Beweise der
und der Menschheit, auf die Erörterung etwa seiner Ju
wicklung, des Augenblicks seines öffentlichen Auftretens
Weihe dazu, der Versuchung, und endlich des Leidens
Todes; und nur selten werden Andeutungen gegeben, wie
stimmte Auffassung seiner Person an Thatsachen oder W
seinem Leben angeknüpft werden soll. Dieses wenig fr
Verfahren erklärt sich leicht daraus, daß man über das
gische Problem schon in der Trinität, von welcher man
entschieden hat. Sey nun auch die ganze Auffassung, wel
der zweiten Person in der Gottheit ausgeht, um zu den
menschen auf Erden zu kommen, die richtige und wahre,
ihr doch nicht erlassen werden, daß sie mindestens in den
zügen nachweist, wie ihre Voraussetzungen und das uns
Evangelien überlieferte, und in voller Selbstständigkeit zu er
geschichtliche Bild von Jesu übereinstimmen, sich decken.
dogmatische Verfahren, in welchem eben die Selbstständigk
die Lebendigkeit und Frische dieses Bildes untergeht, ist wol
der Grund, warum die biblische Theologie, welche jetzt mit

im Erfolge angebaut wird, gerade hier ihre schwächste Seite hat. Wir haben viel genügendere und eingehendere Darstellungen des apostolischen Lebens als des Lebens Jesu. Wir haben treffliche Darstellungen der apostolischen Lehre, insbesondere der Lehre des tels Paulus; aber nicht das Gleiche läßt sich von der Lehre u selbst sagen. Man kann sagen: dieß liege in der Natur der che, eben weil die Lehre Jesu nur ein Zeugniß, nicht eine gederte Begriffsentwicklung, wie doch schon die apostolische sey. er daraus folgt bloß, daß zu ihrer Darstellung eine andere Mede erforderlich wäre, welche diesem ihrem geschichtlichen Charakter e Rechnung trüge. Und daß dieß nicht geschieht oder nicht ngt, daran liegt die Schuld wohl eben in jenen dogmatischen aussetzungen, an denen man zu fest hält, um sich das Bild gestalten zu lassen.

Wollen wir dieses bewirken so müssen wir die ganze Gehte Jesu zu Grunde legen, sein Handeln wie sein Reden und Lehre in ihrem vollen Umfange in Rechnung ziehen. Ein ner Theil aber dieser Aufgabe, und zwar unstreitig nicht der tigste, ist die Darlegung dessen, was Jesus über sich selbst agt hat, nämlich im engeren Sinne, nicht über seinen Beruf sein Wirken, sondern über das Wesen seiner Person. Aber arf hiebei nicht das Augenmerk nur darauf gerichtet seyn, ne lehrhaft ausgeprägte Aussagen zu erspähen und zusammenllen. Sondern wir werden hier unter allen Umständen vortzen müssen, daß gerade dieser Theil seiner Reden im besonSinne den Charakter des Zeugnisses haben werde, bei weldas größte Gewicht nicht immer darauf liegt, was er sagt, rn wie er sich darin gibt. Zwar kann es nicht fehlen, wenn die ganze Heilsbedeutung, welche die Christenheit von der olischen Zeit an seiner Person zugeschrieben hat, von seiner nen Aussage ausgegangen seyn muß, daß er auch ausdrücklich sein eigenthümliches Wesen hingewiesen hat. Aber ebenso besam wie diese Worte müssen alle unwillkürlichen und mittelen Aeußerungen seyn, an welchen die Natur und daß ich so gleichsam die Höhenlage seines Selbstbewußtseyns zu erkennen und deren Eindruck mehr als die Lehre oder aufklärenden orte selbst jenen apostolischen Glauben erzeugt haben werden.

Eben dieses Selbstbewußtseyn ist es, welches wir in sei mittelbaren Bestand und Wirken, wie das ganze Leben m Aeußerungen von ihm getragen ist, sowie in seiner gedan gen Offenbarung und Selbstdarlegung zu erkennen suchen

Die ältere kirchliche Lehre lutherischerseits geht nicht von aus, daß in der Person des Gottmenschen die göttlic die personbildende ist, oder daß vielmehr die zweite Perso Gottheit, Gott der ewige Sohn real und unverkümmer Menschwerdung eingetreten ist, sondern sie hält daran, das ebenso im ganzen Verlaufe der Erniedigung des wirklichen Lebens gegenwärtig ist. Mag daher über die Ausübung lichen Eigenschaften, ja selbst über ihren Besitz von Se menschlichen Natur des Gottmenschen während seines Erd gelehrt werden, was da will, so ist jedenfalls die feststehe von gar nicht berührte Voraussetzung, daß der Schwerpu ses gottmenschlichen Lebens auch im Stande der Erniedri dem göttlichen dem Vater gleichen Selbstbewußtseyn des Sohnes liegt. Und dieß ist es, was jene Untersuchung i auf historischem Wege darzuthun hätte. Es werden wohl Theologen seyn, die heute noch, unter den unwidersprechlic wirkungen der geschichtlichen Bibelwissenschaft, einfach un dingt behaupten möchten, daß das Gesammtbild, das wir Ansicht unserer Evangelien gewinnen, wirklich dem en Und jene starke Hinneigung gerade in den Kreisen der Orthodoxie zu der Lehre von einer realen Kenosis nicht b Menschen im Gottmenschen, sondern des Logos selbst, von kürzlich in diesen Blättern die Rede war, möchte ebenso dem Fortschritte der Exegese, wie aus rationalen und spec Einflüssen zu erklären seyn. Aber wer eine solche Selbstr nung jener göttlichen Persönlichkeit annimmt, der hat nicht dann die Pflicht, seine Auffassung vom Gottmenschen au Leben desselben zu belegen, und insbesondere an dem wi Selbstbewußtseyn Jesu zu zeigen, wie die Gottheit, die sic aufgegeben hat, dennoch an demselben zu erkennen, und ins dere wie sie sich selbst gegenständlich war. Keinenfalls würde wenn das wirkliche Leben Jesu den Voraussetzungen dieser entspräche, das heißt der Schwerpunkt des Selbstbewußtseyns

in der angenommenen Menschennatur liegen sollte, sich nun genü-
gen lassen dürfen, die entleerte Gottheit in ihr anderwärts her,
nächst aus der apostolischen Lehre zu erkennen. In jedem Falle
üßte dieser Proceß selbst irgendwie an dem historischen Christus
den Aposteln erkennbar, oder von ihm denselben geoffenbart worden
, und dieß müßte wohl auch für uns noch zu ermitteln seyn.
daß doch auch hier die Aufgabe bliebe, ganz in Jesu selbst
Wurzel der vollen Wahrheit über ihn, zu der sich auch die apo-
lische Lehre doch nur als auslegende Fortbildung verhielte, nach-
weisen. Denn wenn sie an dem heiligen Geist eine selbständige
kenntnißquelle hatten, so haben sie selbst wenigstens sich diese
t so gedacht, daß sie materiell Weiteres über Christum offen-
te, als er selbst gethan hatte; der Herr ist der Geist, sagt der
ostel Paulus, 2 Kor. 3, 17. Jesus aber verhieß ihnen von
Geiste, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, daß er von dem
inigen es nehmen werde, Joh. 16, 14., und mit besonderer Be-
ung auf seine Person, daß er sie an Alles erinnern werde,
er selbst ihnen gesagt habe, Joh. 14, 26.

Freilich ist das eine von vielen Seiten her bestrittene Hoff-
g: daß wir Jesu eigenes Wort noch von dem apostolischen
te unterscheiden könnten. Die Einen läugnen es, weil sie in
ren Evangelien nur sehr vermittelte Nachrichten über ihn, ja
tentheils freie Gedankengebilde einer späteren Zeit sehen. Die
deren, weil sie sich die Apostel so völlig im Geiste mit ihm
s geworden denken, daß überhaupt die menschliche Eigenthüm-
keit der Apostel fast ganz verschwindet; und wo das der Fall
fehlt auch die Bedingung für jenen Unterschied, welcher doch
theils eben eine menschlich gegenständliche Erinnerung an ihn,
anderentheils eine auf ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit sich
bauende besondere Lebens- und Gedankenbildung voraussetzt.
nn diese Scheidung wirklich unmöglich wäre, dann müßten wir
f einen historischen Christus verzichten, damit aber auch zugleich
f eine sichere Grundlage unseres Glaubens. Die Uebermacht
ner Person, welche sich in jenem Zusammenfließen offenbaren
ürde, wäre ein sehr bedenklicher Gewinn, als Zeugniß für die-
be betrachtet; bedenklich darum, weil sie erkauft würde um den
reis, daß wir keine Sicherheit mehr hätten, ob dieses apostolische

Bewußtseyn von Christo nicht doch bloße Schwärmerei seye. unterscheidbare geschichtliche Zeugniß der Apostel steht hier Geisteszeugniß ebenso unerläßlich und bedeutsam gegenüb überhaupt für uns das objective Wort der Schrift seiner wirkung an den Gläubigen. Und darum hat Jesus selbst er seinen Jüngern das Zeugniß des Geistes über seine verhieß, zugleich sie zum geschichtlichen Zeugnisse über diese gefordert, Joh. 15, 26. 27. In der That aber steht e auch nicht so bedenklich, wie man vorgibt, mit dem geschi Bilde von Christo und seinem Worte. Die vier Evangel selbst die drei ersten allein, zeigen sehr unterscheidbare un thümliche Geistesrichtungen und Ansichten; Niemand wird l daß diese auf ihre Darstellungen eingewirkt. Aber der S dennoch zu mächtig für diese Einwirkung gewesen, um dar Eigenthümlichkeit zu verlieren; es ist doch Ein einiges un bares Bild von Jesu, das uns aus ihnen allen entge Und je sorgfältiger die Neutestamentlichen Schriften u werden, desto stärker wird sich dieß bewähren. Es ist ähnliches Verhältniß wie zwischen dem apostolischen Christ überhaupt und dem nachapostolischen. Man hat versucht zelnen Glieder von beiden nach gewissen Vermuthungen geschichtliche Entwicklung untereinander zu mischen, und Bild des wirklichen organischen Zusammenhanges und thumes herzustellen. Aber der Stoff war zu spröde, die Ma ben sich nicht vermischt, und das Ergebniß ist jetzt, da Etwas in der Geschichte sicherer stehen möchte, als daß d nischen apostolischen Schriften mit vielleicht einigen Aus und die Schriften der apostolischen Väter je ganz versc Bildungsperioden angehören. In ähnlicher Weise sond aber aus den apostolischen Schriften die Evangelien selbst ab, die in einiger Rücksicht viel einfacher sind als alles in anderer aber und zum Theil gerade deßwegen wieder u viel höher und freier dastehen. Und woher sollte dieß rühr davon, daß sie im großen Ganzen durch und durch eine athmen, zu dem sich auch alle apostolische Geistesentwicklun nur als bewahrendes Werkzeug verhielt?

In der That haben wir an den Evangelien überau

und klare Quellen, das, was Jesus war und gab, im Ganzen und in vielen Einzelheiten recht deutlich zu erkennen. Die synoptische Ueberlieferung steht wie ein harter und durchsichtiger Krystall in geschlossener Einheit da; und das anscheinend so schwierige hältniß des johanneischen Evangeliums dazu ist doch nicht bloß nie genug zu verdankender Reiz und Antrieb zur tieferen Forung, sondern sicherlich, je tiefer diese geht, auch ein sehr starkes cht zur Aufhellung des Gegenstandes. Wenigstens ist schon bis t eben dieses Verhältniß und die Nothwendigkeit seiner Verichung für die biblische Theologie die fruchtbarste Quelle der naueren Erkenntniß der Selbstaussagen Jesu gewesen. Da nun se im Johannes-Evangelium zahlreicher und viel schärfer ausprägt sind, als in den drei andern, so geht das Streben zumeist hin, indem man von dem festen Grund des Johannes-Evangems ausgeht, die synoptischen Aeußerungen, welche ihm am verndtesten sind, zu sammeln, und darzuthun, daß der synoptische ristus in der That doch nicht so weit von dem johanneischen ehe, als es auf den ersten Blick scheinen will. Indem wir zu er Erörterung einen Beitrag geben wollen, sey es versucht, mal von der entgegengesetzten Seite auszugehen und dem Christus des johanneischen Evangeliums in seinem Selbstzeugnisse nachgehen, nicht zunächst um dasselbe mit dem synoptischen zu verichen, sondern hier nur für sich so zu prüfen, daß diese Verichung dadurch vielleicht gefördert werden möchte. Indem wir se vorerst bei Seite lassen, begeben wir uns eines Vortheils, daraus für unsere Auffassung erwachsen müßte. Ist es aber glich, durch eine unabhängige Betrachtung des johanneischen istusbildes dieses dem synoptischen näher zu rücken, so hat die gleichende und zusammenfassende Darstellung ein anderesmal e bessere Voraussetzung für sich.

In der That ist das johanneische Evangelium die reichste uelle für die Absicht, das Selbstbewußtseyn Jesu uns geschichtlich zu vergegenwärtigen. Nicht nur enthält es der Selbstaussagen und Selbstdarstellungen die meisten. Man kann sagen: sein ganzer Zweck sey, die Selbstaussage Jesu wiederzugeben. Es ist auf en ersten Blick auffallend, wie wenig in dem Evangelium zur eltung kommt, was Jesus über das Heil der Menschen und die

bestimmten Wege desselben gelehrt, gegeben, mitgetheilt hat. Der ganze Inhalt des von ihm geoffenbarten Heiles, wie er in so reichen und mannigfaltigen Lebensbeziehungen die Synoptiker erfüllt, wird mehr als bekannt vorausgesetzt. Nur das, was er eben darin und damit selbst ist, legt er hier vorzugsweise dar; so sehr, daß darin die Vorwürfe des Mangels an geschichtlicher Klarheit und an einem wirklichen Fortschritt der Entwicklung, sowie die Annahme eines bloß idealen Entwurfes des Evangeliums einigen Halt haben. Es ist hier nicht der Raum vorhanden, zu zeigen, wie immerhin der geschichtliche Charakter deutlich genug noch durchscheint. Wir können nur daran erinnern, daß dieses Vorherrschen des Selbstzeugnisses an und für sich mindestens ebensogut aus einer rein geschichtlichen Absicht hervorgehen kann, als man darin die Art eines Phantasiebildes zu erkennen meint; daß es ein solches sey, müßte freilich ohne Weiteres angenommen werden, wenn sich wirklich hier am wenigsten die apostolischen Gedanken und der apostolische Geist von dem Dargestellten unterscheiden ließen. Niemand zwar sollte läugnen, daß der Evangelist das Gepräge seiner Denk- und Redeweise dem Stoffe stark mitgetheilt habe, und daß die Farbe derselben über das Ganze wie hingegossen erscheine. Aber eben so auffallend ist an gewissen Haupterscheinungen, daß er dennoch seine eigenen Ideen, und zwar gerade die bezeichnendsten, mit einer unverkennbaren Scheu und Zurückhaltung von den von ihm überlieferten Reden Jesu ferne gehalten hat; und wenn dieß nur aus dem Beweggrunde geschichtlicher Treue hervorgehen kann, so werden wir bei dieser ganz eigenthümlichen Mischung von Freiheit und Gebundenseyn nur die Aufgabe vor uns sehen, den Spuren dieser Unterscheidung immer sorgfältiger nachzugehen. Es sey hier nur an Einiges, was in unseren näheren Gegenstand hereinfällt, erinnert, zunächst das Oftbemerkte, daß Johannes den, der Fleisch ward, und von dessen Seyn bei Gott als Wort Gottes aus er sein ganzes Evangelium anhebt, nie sich selbst diesen Namen geben, oder Etwas aussagen läßt, was daran erinnerte. Man kann nicht sagen: der, der da spricht, sey eben nicht mehr das Wort als solches, da doch Jesus im Evangelium auch auf sein früheres Seyn zurückgreift. Somit geht aus der bemerkten Thatsache sicher hervor, daß Johannes diesen Namen auf die eigene Aussage

Jesu nicht zurückführen konnte, aber auch nicht wollte. Und dieß wird noch besonders bedeutsam dadurch, daß, wie wir später sehen werden, Jesus selbst im Evangelium vom λογος in ganz anderer und eigenthümlicher Weise spricht. Aber auch mit einem anderen Hauptbegriffe des Prologs verhält es sich ähnlich, nämlich mit dem des Lichtes. Wenn Jesus sich das Licht der Welt nennt, (vgl. 3, 19—21; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46.), so hat dieß den klaren Sinn, daß er durch sein Wahrheits- und Heilswort den Lebensweg der an ihn Glaubenden erleuchtet; der Begriff ist auch in 12, 36., wo er von Söhnen des Lichtes redet, die es durch den Glauben an ihn werden, ein streng ethischer. Im Prologe aber 1, 4., vgl. zumal 9., ist gerade von dieser geschichtlichen, ethischen Lichtwirksamkeit eine andere kosmische deutlich genug unterschieden, und so der Begriff zwar fortgebildet, ohne daß dieß jedoch Jesu selbst in den Mund gelegt wäre. Noch einmal finden wir dasselbe mit einem dritten Hauptbegriffe des Prologs, dem der ζωη, der 1, 4. ebenfalls substantiell und kosmisch gewendet ist, der aber in den Reden Jesu nie so vorkommt. Am häufigsten ist er hier durch den Zusatz αἰωνιος bestimmt. In anderen Fällen ist die ζωη ethischer Begriff, wie 6, 63; 8, 12., wahrscheinlich auch 14, 6. Beides fließt zusammen im 6. Kap., aber obwohl hier (6, 51.) von der ζωη του κοσμου die Rede ist, so ist dieß doch ebenfalls nicht der kosmische, sondern der Heilsbegriff, wie aus dem Zusammenhange des Kapitels erhellt. Und daß jener auch 5, 26. nicht anzunehmen ist, wird sich später zeigen. Der Apostel läßt Jesum in sein Eigenthum, zu den Seinen (1, 11.) kommen, mit Beziehung auf sein Schöpferanrecht an sie und ihre Welt (10.). Jesus aber spricht deutlich aus, daß sie des Vaters Eigenthum waren, und ihm nur für seinen Beruf vom Vater übergeben wurden (17, 6.). Ferner: der Apostel hat im Leben Jesu seine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater (1, 14.) sich offenbaren sehen; und demgemäß sind ihm auch die Wunder Jesu die Offenbarungen dieser Herrlichkeit (2, 11.). Jesus spricht sich oft und stark genug, wie wir später sehen werden, dahin aus, daß er mit allen seinen Werken nur die δοξα des Vaters bezweckt habe, der Proceß der Verherrlichung des Sohnes beginnt nach ihm erst mit seinem Leiden 13, 31; 17, 1. und vollendet sich mit seinem

Hingange (ebendaselbst). Seine Wunder aber sind Wer
Vaters.

Vielleicht am stärksten drückt sich die bewußte Untersch
des Evangelisten zwischen seiner eigenen Anschauung von
und dem, was er aus dem Munde desselben als Selbstzeug
richtet, in dem merkwürdigen Stücke 12, 37—50. aus, w
chem die erste größere Hälfte des Evangeliums schließt,
Leidensgeschichte als der zweite Haupttheil begonnen wird.
ganze Stück ist nicht geschichtlicher Art, sondern es ist eine
betrachtung des Evangelisten über das nun bis zu Ende
stellte öffentliche Leben Jesu und seine Selbstbezeugung ei
und den Unglauben, den er dabei erlitten hat, andererseit
dieß aus den Eingangsworten (37.) erhellt: da er so große
vor ihnen gethan hatte, glaubten sie nicht an ihn. In de
Hälfte (37—43.), wo der Evangelist selbst spricht, ist die
deutlich. Er zeigt, wie dieser so überaus befremdliche Un
in zwei bekannten Weissagungen des Propheten Jesaja be
sey (38. und 40.), und fügt dann noch hinzu, wie zwar
auch aus den Häuptern des Volkes ihm den Glauben i
nicht versagen konnten, aber denselben nicht zu bekennen
vor der die Synagoge beherrschenden Pharisäischen Parte
ihnen an der Ehre bei den Menschen mehr gelegen war,
der bei Gott. Hier ist unverkennbar nicht die augenblicklich
der Dinge im Anschlusse an die letztvorhergegangene Erz
gezeichnet, sondern es ist eine Uebersicht über das ganze Lebe
gegeben. Schon daraus aber ergibt sich, daß nun auch der
Theil 44—50., der die Betrachtung fortsetzt, indem Jesus
redend eingeführt wird, nicht geschichtlich gemeint ist. Nic
Jesus bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochen, soll erzäh
den; die Rede würde dann, da sie ohne alle geschichtliche
tung ist, und sich unmittelbar an jene allgemeine Betrachtu
schließt, völlig in der Luft schweben. Sondern was der Eva
eben von sich aus gesprochen, das setzt er fort und bestim
noch näher, indem er Jesum selbst darüber reden läßt. So
wir diese Worte nach ihrer Stellung auffassen; und dieß b
sich dann auch völlig durch ihren Inhalt. Nicht nur sind
ganz Wiederholungen aus früheren Reden; sondern sie bilde

die weitere Bestimmung des Vorigen durch den Hauptgedanken, daß dieser so auffallende Unglaube, den Jesus erfährt, durchaus den Vater selbst trifft, den der Sohn dargestellt (45.) und dessen Wort er verkündigt hat (48.); welches Wort denn auch diesen Unglauben richten wird. Gerade wie wir eine andere Rede als historisch gemeint ansehen müssen, wenn sie sich mit ihrem Inhalte auf die vorausgehende Erzählung der Umstände bezieht, so dürfen wir diese Worte als nicht vom Schriftsteller geschichtlich gemeint ansehen, deßwegen weil sie sich mit ihrem Inhalte ganz an die allgemeine Betrachtung desselben anschließt, und zwar ohne durch irgend eine Andeutung als besonderer Beispielsbeleg bezeichnet zu seyn. Eben deßwegen liegt auch in dieser Anerkennung keine Gefahr, auch andere Reden Jesu im Evangelium ebenso als bloße Form für das, was der Evangelist selbst sagen will, ansehen zu müssen, weil sich die gegenwärtige durch die Art, wie der Evangelist sie selbst stellt, in dieser Rücksicht von ihnen unterscheidet. Wenn er aber hier nicht eine bestimmte Rede Jesu berichten wollte, so wollte er ihm doch auch nicht bloß seine, des Evangelisten Gedanken in den Mund legen, sondern er faßte das Selbstzeugniß Jesu, wie dieser es wirklich in seinem ganzen Leben ausgesprochen hat, in Einen kurzen Ausdruck zusammen. Und gerade in dieser Rücksicht ist nun diese Zusammenfassung so merkwürdig, indem sich an ihr troß der größten Freiheit, in welcher sich der Evangelist hier zu bewegen scheint, auf das schlagendste zeigt, wie genau er die Worte Jesu und seine eigenen Gedanken auseinandergehalten hat. Wo er die letzteren ausführt, hat er das Jesajanische Wort von der Verblendung zum Unglauben (6, 10.), auf die Juden angewendet. Und zwar nicht nur als eine der Erfüllungen desselben gilt ihm die gegenwärtige Erfahrung, sondern das Wort des Jesaja hat eben von Jesu gehandelt (ἐλαλησε περι ἀυτου, 41.); was der Prophet dort in jenem großen Gesichte gesehen, das war die Herrlichkeit Jesu in seinem vorgeschichtlichen Seyn. Hier also deutet der Evangelist Alles nach seiner Anschauung von Jesu als dem göttlichen Worte, welches Fleisch geworden. Ja er hebt diese seine Natur recht geflissentlich hervor, indem er sein Selbstzeugniß und dessen Schicksal überblickt. Wie nahe wäre es nun einem Geschichtschreiber, der Jesum nach seinen eigenen Ideen sich aus-

sprechen ließe, gelegen, hier das Selbstzeugniß desselben eben zu dieser Höhe der Anschauung sich erheben zu lassen. Statt dessen bewegt sich dieses nun ganz in den Gedanken und Wendungen, in welchen wir es auch sonst wieder finden. Jesus spricht aus, daß Alles, was ihm geschieht, ganz so anzusehen ist, als geschähe es dem Vater (44.), daß er den Vater in der Offenbarung vollkommen vertritt (45.), aber worauf gründet er diese Einheit? Nicht auf eine Wesensgemeinschaft in seinem ewigen Seyn beim Vater und von demselben; sondern darauf, daß er das Wort des Vaters verkündet und den Lehrauftrag desselben vollzieht (49. 50.); der λογος Gottes (48. vgl. 49.) ist es, in welchem der Schwerpunkt der Offenbarung und des Gerichtes, das sich mit ihr vollzieht, liegt. Aber nicht der λογος, als welcher Jesus selbst vom Vater kam, sondern welchen er nach dem Gebote desselben verkündet hat. So weit steht diese ganz frei zusammengestellte Selbstaussage Jesu von der Anschauung in der Betrachtung des Evangelisten ab; so streng und treu scheidet er sogar hier zwischen seinen Gedanken und dem, was er aus Jesu Mund zu berichten weiß.

Wir sind mit diesem Beispiele, an dem sich das Recht, eine Lehre Jesu von der Lehre Johannis im Evangelium zu unterscheiden, beweisen soll, schon in das Gebiet unseres Stoffes selbst eingetreten, indem wir wahrgenommen, daß gerade die Logoslehre des Apostels — von einer solchen zu reden, werden uns keine neuerlichen Einwendungen abhalten dürfen — sich nicht in den Reden Jesu findet, und die mit derselben zusammenhängenden Begriffe hier eine andere Bedeutung haben. Aber dieß ist es nun eben, was eine nähere und eingehendere Untersuchung fordert, und zwar um so mehr, je verbreiteter die Ansicht, daß der johanneische Christus sich ganz als den Logos-Christus gebe, auch in der biblischen Wissenschaft ist, und je zuversichtlicher sich die orthodoxe Christologie eben in dieser Rücksicht auf das Zeugniß dieses Evangeliums stützt. Zwar als überwunden dürfen wir wohl die Meinung ansehen, daß Jesus sich in demselben selbst göttliche Eigenschaften beilege. Kaum wird Jemand noch darin, daß er den Nathanael aus der Ferne gesehen zu haben bezeugt (1, 49.), ein Selbstzeugniß der Allwissenheit finden wollen, die ihm offenbar nicht einmal der Evangelist zuschreibt, wenn er (2, 25.) berichtet,

wie Jesus die Menschen in ihrem Charakter mit hellem Urtheil durchschaut habe. Ebenso wenig darf man den Begriff der Allmacht in die Worte hineintragen, in welchen Jesus 17, 10. sagt: Alles, was dem Vater gehört, sey auch sein, das heißt, es stehe unter seinem Willen und dessen Verfügung, und 17, 2.: der Vater habe ihm die Macht über alles Fleisch gegeben. Denn dort ist deutlich nur an das Gebiet des Reiches gedacht, welches er durch seine Thätigkeit auf Erden gegründet hat und hier nur an die Befugniß, dasselbe allgemein auszudehnen. Und wenn er sich 5, 21. vgl. 26. das Vermögen, nach seinem freien Willen ebenso wie der Vater lebendig zu machen zuschreibt, so weist dieß nicht auf eine ihm wesentlich eigene, mit der Allmacht zusammenfallende Schöpferkraft hin, sondern es ist damit doch, wie wir später noch weiter sehen werden, nur ein ihm besonders übertragenes messianisches Werk gemeint, welches dem des Richtens vgl. 5, 22. 27. in dieser Rücksicht völlig gleich zu achten ist. Ebenso wenig kann man aus dem Worte 5, 17.: mein Vater wirkt bis daher, und ich wirke auch, auf eine Theilnahme Jesu an der göttlichen Weltregierung schließen, da vielmehr der ganze schöne Sinn dieses schlagenden Spruches verloren gehen würde, wenn das Wirken beider wesentlich dasselbe wäre. Wenn aber Jesus in 10, 16. andeutet, daß er ein Herrenrecht an alle Seelen habe, so ist das eben auch nur eine Ausdehnung seiner messianischen Berufsmacht.

Wenn wir demnach in den Johanneischen Reden Jesu nirgends finden, daß er sich göttliche Eigenschaften zuschreibt, so müssen wir noch einen weiteren Hauptzug in denselben, wodurch sich diese Selbstaussage von dem vorgenannten dogmatischen Bilde unterscheidet, hervorheben, daß er sich, wie immer mehr allgemein anerkannt wird, in einer durchgängigen Unterordnung unter dem Vater weiß, und zwar so, daß diese keineswegs auf die angenommene Menschheit beschränkt, oder auch für die allgemein persönlichen Aussagen aus ihr abgeleitet werden kann. Denn in diesem Falle müßte ihr doch irgendwo die Gleichstellung ergänzend zur Seite stehen, es müßte, um in den scholastischen Formeln zu reden, hierin die ἰδιοποίησις durch das genus αὐχηματικον irgendwie ausgeglichen seyn: was bekanntermaßen nirgends der Fall ist. Denn das Wort: der Vater habe das Gericht ganz dem Sohne übergeben, damit

Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren, 5, 22 f.
nicht von Gleichheit des Wesens, die den Grund gleicher
rung bildete, ja nicht einmal von Gleichheit der dem Sohn
theilten Würde; es stellt zunächst nur das Ehren des Soh
des Vaters als unverbrüchlich mit einander verbundene
rungen dar (23.). Um die Tragweite jener Unterordnun
zu verstehen, ist besonders darauf zu verweisen, daß sie
die himmlische Zukunft Jesu erstreckt, ja hier fast am auffa
hervortritt. In dem bekannten Ausspruche, daß sein die
jetzt so betrübender Hingang in Wahrheit ein Grund zur
für sie seyn dürfte, weil der Vater größer als er sey,
(vgl. 14, 13.), steht nicht die unveränderliche Größe des
dem erniedrigten Stande des Sohnes gegenüber, sondern
die himmlische Herrlichkeit eingegangene Sohn hat das,
dort hat, durch die Größe des Vaters. Wenn seine G
für seine Gottheit die Wesensgleichheit mit dem Vater w
stellen oder doch für seine gottmenschliche Person in die vol
lichkeit zurückführen würde, so läge der Grund zur Freud
daß er in seine ihm gebührende wahre Stellung wieder zur
nicht daß er zu dem größeren Vater kommt. Und dem en
wie wir später sehen werden, daß auch das, was er dor
ner himmlischen Zukunft für die Seinen wirkt, nicht ein
und selbständiges Wirken, sondern ein Wirken durch de
und bei demselben ist.

Wir wollen hier nicht in die Frage eingehen, ob
zweifellos in seinem Thun und Reden sich bezeugende M
nicht von selbst schon eine göttliche Persönlichkeit aus
weil wir nicht die dogmatische Untersuchung hierüber aus
haben, die sich auf exegetischem Grunde allein nicht in's
bringen läßt. Denn die ältere Dogmatik weicht hier mit
rufung auf ihre sinnreichen und wenigstens zum dialektischen
ausreichenden Formeln über die Einheit der Naturen in d
son aus; die neuere möchte sich wohl hinter ihren Beg
Kenosis flüchten. Wollen wir exegetisch, also auf geschic
Wege darüber in's Klare kommen, ob der johanneische C
als Gottmensch den Schwerpunkt seines Selbstbewußtseyns i
an und für sich göttlichen Persönlichkeit als der auch in

diesseitigen Leben personbildenden habe, so ist es wohl besser, ganz unabhängig von jener Streitfrage dieses Selbstbewußtseyn auf seine Grundlage anzusehen. Was uns hiedurch in den Vordergrund tritt, können wir in einige besondere Fragen zerlegen. Nämlich zuerst werden wir zu untersuchen haben, aus welcher Quelle sein höchstes Wissen, wie es sich in seinen Lehren über den Vater und die himmlischen Dinge ausspricht, stammt. Es wird sich zeigen müssen, ob er dasselbe wirklich aus seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater, und mithin entweder der Erinnerung an ein vorzeitliches Leben bei demselben oder seiner gegenwärtigen, wenigstens nach der Einen Seite immer noch vollkommenen Einheit mit ihm ableitet, oder ob es als ein seinem Ursprunge nach in das jetzige Leben fallendes erscheint. Für's Zweite werden wir überhaupt nach dem Grunde der Annahme seines vormenschlichen Daseyns in seinen Aussagen zu fragen haben. Und hieran wird sich endlich noch eine Erwägung derjenigen allgemeineren Aeußerungen anschließen müssen, in welchen er sich über die Natur seiner Persönlichkeit ausspricht, oder, wie wir es schon ausgedrückt haben, die eigentliche Höhenlage seines Selbstbewußtseyns zu erkennen gibt.

In allen diesen Beziehungen ist nicht zu verkennen, daß uns auf den ersten Blick sehr starke und blendende Aussagen entgegentreten, welche sich nicht anders erklären lassen zu wollen scheinen, als daß in dem Christus des johanneischen Evangeliums ganz der Menschgewordene Logos des johanneischen Lehrbegriffes sich ausspreche. Was gleich die erste Frage betrifft, so finden wir wohl nirgends bei ihm die Aussage, daß er sein vollkommenes Wissen von den Göttlichen Dingen habe, weil er Gott sey, oder das ewige Wort, der wesentliche Sohn Gottes; denn es darf wohl als aufgegeben betrachtet werden, in den Worten „ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ“ 3, 13. den unerhörten Ausspruch zu finden, daß er gegenwärtig im Himmel sey. Und daß man aus dem Spruche: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, 10, 30. Nichts der Art ableiten darf, wird sich weiterhin zeigen. Dagegen haben wir eine ansehnliche Zahl von Aussprüchen, in welchen Jesus aussagt, daß sein ganzes höheres Wissen, welches er lehrend mittheile, sich nicht nur auf den göttlichen Befehl gründe, sondern auf ein ausdrückliches

und persönliches Erfahren vom Vater. In seinen Abschiedsreden erinnert er die Jünger, die er sich nun so nahe gestellt hat, daran, daß er ihnen Alles, was er vom Vater gehört habe, mitgetheilt habe (15, 15.). Dasselbe spricht er in jenen Jerusalemischen Streitreden, welche als sein letzter Versuch, in Jerusalem durchzudringen, und als die Einleitung zur hereinbrechenden Katastrophe dem Apostel für eine ausführlichere Aufzeichnung denkwürdig genug erschienen, wiederholt aus; was er vom Vater gehört hat (8, 26. 40.), wie ihn der Vater belehrt hat (28.), was er bei demselben gesehen hat (38.), das ist der Inhalt alles seines Lehrens. Diese Weise, den Ursprung seines höchsten Wissens darzustellen, ist in den Reden des Evangeliums die durchgängig herrschende. Und es scheint nun offenbar bei weitem das Natürlichste, diese Mittheilung des Vaters an ihn in sein himmlisches Daseyn vor der Menschwerdung zu verlegen. Im Zusammenhang jener Rede, in der er sich als das vom Himmel gekommene wahre Lebensbrod darstellt, sagt er (6, 46.): Niemand habe den Vater gesehen, als der vom Vater sey, der habe ihn gesehen. Hiebei denkt man unmittelbar daran, daß er ihn gesehen habe, eben da er noch be ihm gewesen sey; was sich auch durch Vergleichung von 5, 37 ff. zu bestätigen scheint, wo er sagt: sie, die die Stimme des Vaters nicht vernommen und seine Gestalt nicht gesehen haben, sollten gegen den nicht ungläubig seyn, den er zu ihnen gesendet habe. Ganz das Gleiche sagt er 7, 29.: er kenne den Vater, weil er von ihm sey und jener ihn abgeordnet habe. Eben dahin gehört aber auch das Wort (3, 13.): Niemand sey in den Himmel aufgestiegen, als der vom Himmel herabgekommen sey, der Menschensohn, der im Himmel war. Und dieß bezieht sich darauf, daß er ihnen auch die Geheinnisse des Himmels mittheilen könnte (12.). So scheinen seine eigenen Aussagen ganz dem Grundgedanken zu entsprechen, den der Prolog voranstellt (1, 18.): Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborene Sohn, der in*) des Vaters Schooß war, der hat es dargelegt.

*) Man sollte doch endlich die künstlichen Deutungen des *εις τον κολπον* aufgeben, und sich mit der unzweifelhaften grammatischen Thatsache, daß *εις* bei Verbis der Ruhe die Richtung ausdrückt, befriedigen.

Ebenso einleuchtend scheinen die Aussagen zu seyn, in wel-
chen er sich ein himmlisches persönliches Daseyn überhaupt, abge-
[illegible]en von dieser Beziehung auf sein jetziges göttliches Wissen, zu-
[illegible]reibt. Zuerst nennen wir das Wort, in welchem er einfach
[illegible]sagt, daß er vor Abraham gewesen sey 8, 58. *), ein Daseyn
[illegible] seinem jetzigen Leben, das eben nur ein himmlisches oder gött-
[illegible]s gewesen seyn kann. Und wenn er von seinem Hingang
[illegible]cht, so sagt er gerne, daß ihn dieser eben wieder dahin bringen
[illegible]de, von wo er einst beim Eintritte in dieses jetzige Leben aus-
[illegible]angen sey. So spricht er Alles zusammenfassend gegen den
[illegible]luß seiner Abschiedsreden (16, 28.): ich bin vom Vater aus-
[illegible]angen und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die
[illegible]t und gehe zum Vater. Und hierdurch fällt auch ein starkes
[illegible] auf alle die vielen Reden, in welchen er ohne diese bestimmte
[illegible]iehung nur überhaupt verkündet, daß er vom Vater gekommen
[illegible] Von seinem himmlischen Heimgange redet er weissagend
[illegible] schon 6, 62., und hier sagt er nun, er werde dahin auf-
[illegible]en, wo er zuvor war. Um die Verwirklichung dieser Hoff-
[illegible]g bittet er in dem hohepriesterlichen Gebet. Aber er bittet
[illegible] den Vater, daß er ihn bei sich mit der Herrlichkeit nunmehr
[illegible]rlichen wolle, welche er bei ihm gehabt habe, ehe die Welt
[illegible] (17, 5.), und noch einmal bittet er, daß auch alle Gläubigen
[illegible] Herrlichkeit sehen mögen, die ihm der Vater gegeben, weil
[illegible] ihn geliebt habe vor Grundlegung der Welt (17, 24.). Stellen
[illegible] diese Aussagen als entscheidend in den Vordergrund, so scheint
[illegible] unausweichlich zu seyn, daß er von diesem seinem früheren
[illegible]eyn durch Erinnerung gewußt, und dann würde auch schwer
[illegible] Schluß zu vermeiden seyn, daß aus derselben Quelle der Er-
[illegible]rung sein ganzes jetziges Wissen von Gott mit geflossen sey.

Aber auch an solchen Worten scheint es nicht zu fehlen, in
[illegible]chen sich, ohne daß sie eine lehrende Aussage im eigentlichen
[illegible]nne wären, ein göttliches Selbstbewußtseyn, oder doch eine über

---

*) Denn in ἐγω εἰμι ist das praeteritum jedenfalls in das praesens
[illegible]geschlossen, und letzteres nur der Ausdruck für die Fortdauer des Vergange-
[illegible], bei welcher aber nicht nöthig ist, an die Gegenwart beim Sprechen, oder
[illegible] die der Ewigkeit zu denken, sondern zunächst nur an die Gegenwart im
[illegible]genblicke das γενεσθαι Ἀβρααμ.



diesem jetzigen Leben in einem höheren wurzelnde Persönlichkeit zu erkennen gibt. Hieher fällt schon das starke und eben in seiner Kürze so vielsagende Wort: ich und der Vater sind Eins (10, 30.), nicht minder die Erklärung gegen Philippus: daß wer ihn sehe, damit auch den Vater sehe (14, 7—12.); ebenso daß der heilige Geist durch sein lehrendes Wirken ihn, Jesum, verherrlichen werde, weil er nämlich seine Verkündigung von dem Seinen nehmen werde (16, 14.). Auch scheint es schon darin zu liegen, daß er nicht nur sagt, der Vater habe ihn geschickt, sondern er sey vom Vater (7, 29.), wobei man unwillkürlich an die Abkunft und daher das wesentliche Seyn denkt. Besonders zahlreich sind die Worte dieser Art in der Rede vom Lebensbrode (K. 6.). Das Brod Gottes kommt vom Himmel herab (6, 33.). Aber er selbst ist eben dieses Brod des Lebens (35. vgl. 51.). Er ist vom Himmel herabgestiegen (38.), dazu gekommen, damit er gesehen werde (40.) und man an ihn glaube (gesehen also wohl das Göttliche in ihm). Das Stärkste aber ist wohl der Ausspruch (8, 23.): er sey nicht, wie seine Hörer, aus dem, was hier unten, sondern aus dem, was oben ist, nicht wie sie aus dieser (sichtbaren) Welt.

Solche Aeußerungen sind in der That stark genug, um das Vorurtheil zu erwecken, daß wir in Jesu auf Erden nach seinem eigenen Bewußtseyn von sich nichts Anderes vor uns haben, als die Persönlichkeit jenes Logos, der im Anfang bei Gott und Gott war, und hierauf Fleisch wurde, aber so daß aus diesem von ihm angenommenen Daseyn noch seine göttliche Herrlichkeit wie durch eine lichte Hülle durchscheint 1, 14. Die einzelnen Seiten seines Selbstzeugnisses hierüber scheinen ein abgerundetes Gesammtbild zu geben. Daß Jesus ein höheres Wissen mit in dieses Leben gebracht hat, welches ihn leitet, und sein ganzes Lehren bedingt, findet seine Erklärung in der Rückerinnerung an ein Leben bei Gott, welches er vor dieser Zeit hatte. Ist umgekehrt diese Erinnerung vorhanden, so findet sie ihre rechte Bestätigung erst darin, daß ihm auch von dorther noch ein solches Wissen innewohnt. Dann aber muß er sich auch in der Welt ebenso fremd fühlen, mit dem Kerne seines Selbstbewußtseyns sie so sehr überragen, als er in demselben mit dem Vater im Himmel Eins ist. Wir hätten dann den einfachen Schlüssel für den Sinn, in welchem

er sich im Evangelium den Sohn Gottes nennt, 3, 16—18; 5, 19—26; 6, 40; 8, 35; 9, 35; 10, 36; 11, 4; 14, 13; 17, 1. Es wäre kein anderer, als der der Wesenseinheit. Wenn wir nun im Folgenden dennoch gegen diese Ansicht und die Schlüsse, die sich daraus ergeben, Bedenken erheben, so geschieht dieß nicht, um die Thatsachen irgend einer vorgefaßten Meinung zu lieb zu läugnen, sondern um das Ganze der Selbstaussagen in einen Einklang zu bringen, welchen zu erreichen bei jenem allzuraschen Schließen unmöglich seyn wird. Denn allerdings sind Elemente in den Selbstaussagen des Johanneischen Christus vorhanden, welche sich schwer mit der aus den vorbemerkten Stellen hergenommenen Grundanschauung reimen lassen wollen. Am leichtesten würde diese durch das Gesammtbild des in diesem Evangelium sich offenbarenden Christus bestätigt werden, wenn er in den Selbstaussagen so doketisch erschiene, wie man ihn wohl schon finden wollte, das heißt wenn die Aeußerungen der wirklichen Menschheit und ihres eigenthümlichen Lebens so ganz, fast bis zum Verschwinden zurücktreten würden. Daß dieß nicht der Fall sey, ist schon zur Genüge dargethan worden. Gerade in unserem Evangelium finden wir, wie sich Jesus selbst ganz spezifisch als Jude fühlt (4, 22: ἡμεις — ἡ σωτηρια ἐκ των Ιουδαιων —). Wir finden die menschlichen Kämpfe von streitenden Gedanken, Empfindungen und Neigungen fast stärker ausgedrückt und lebendiger veranschaulicht, als in einem andern Evangelium. Um dieß vollständig darzuthun, müßten wir den ganzen Zusammenhang seiner Geschichte verfolgen. Es sey hier nur an den Seelenkampf am ersten Abende des letzten Jerusalemischen Aufenthalts (12, 27.) erinnert; ferner an das ἐμβριμασθαι bei der Erweckung des Lazarus (11, 33. 38.), an die innere Aufregung von dem ersten Zeichen, welches er in Kana that (2, 4.), sein Schwanken über den Besuch des letzten Herbstfestes (7, 6 ff.), die tiefe Erschütterung, welche sich durch die Reden des letzten Abends hindurchzieht. Aus der vollen und ungetrübten Art des menschlichen Selbstbewußtseyns heraus läßt es sich wohl auch nur erklären, daß er den Vater nicht nur wie oft überhaupt Gott, sondern auch geradezu seinen Gott nennt (20, 17.).

Allein, gegenüber von der kirchlichen Auslegung wenigstens

hätten wir kein Recht, die Realität dieser menschlichen Kundgebungen gegen das Logosbewußtseyn in Jesu anzuführen. Wohl aber werden wir es auffallend finden dürfen, daß der johanneische Christus sich mit seinen Gedanken nicht so in Anschauungen der jenseitigen Welt und überirdischen Dinge bewegt, wie es von der Voraussetzung dieses Bewußtseyns aus zu erwarten wäre. Dieß ist entschieden sogar weniger der Fall, als in den synoptischen Reden, welche durch das, was sie von der Geisterwelt und von weissagenden Elementen enthalten, — vielmehr einen apokalyptischen Charakter tragen, während gerade der johanneische Christus sich viel ausschließlicher in der Diesseitigkeit bewegt, wenn wir solche schwache Andeutungen abrechnen, wie 1, 52; 12, 31; 14, 30. 14, 11., die doch übrigens selbst durch ihre Einfachheit und ihren sozusagen rein soteriologischen Charakter sich auszeichnen. Und doch enthält dieses Evangelium viel mehr sein esoterisches Reden im vertrauten Jüngerkreise.

Indessen läßt sich diese Wahrnehmung aus der Lehrweisheit Jesu zurechtlegen. Viel befremdlicher und unerklärlicher ist ein anderer Umstand. Wenn sich Christus als den persönlichen λογος weiß, welcher Fleisch geworden und in die Welt gekommen ist, um den Vater zu offenbaren, so sollten wir erwarten, irgendwo eine Andeutung zu finden, daß er sich dieser Lebensveränderung als seiner eigenen freiwilligen That bewußt ist; ähnlich wie er sein Sterben zum Heile der Seinigen als einen in seinem freien Willen liegenden Entschluß unverhüllt darstellt, (10, 15. 17 f.), denn über sein Kommen zu reden, und die Weise und Beweggründe desselben zu offenbaren, lag ganz innerhalb der nächsten Aufgabe, welche ihm die mitzutheilende Heilsbotschaft stellte. Nun finden wir aber von jener so unfehlbar zu erwartenden Aussage nirgends eine Spur; sondern seine Aussagen über dieses Kommen treffen alle darin zusammen, daß dasselbe einzig als eine Sendung des Vaters zu betrachten ist, dessen gnädiger Wille allein darin vollzogen wird. Er ist auf Erden, um das Werk des Vaters, der ihn gesendet hat, zu vollbringen (4, 34.) und dieses Vaters Liebe allein hat den eingebornen Sohn an die Welt dahingegeben (3, 16.), der lebendige Vater hat ihn gesandt, und er lebt jetzt um dessentwillen (6, 57.), darum ist er auch nur im Namen des Vaters,

nicht in seinem Sohnes- oder Logosnamen gekommen (5, 43.). Und wenn er 7, 28; 8, 42. ausdrücklich sagt: er sey nicht von sich selbst gekommen, so ist dieß zwar zunächst eine apologetische Aussage, welche die Auctorität des Vaters für ihn in Anspruch nimmt. Aber er konnte doch sich so schlechtweg nicht ausdrücken, wenn er der freiwillig gekommene Logos zu seyn sich bewußt war.

Und wie er Nichts sagt von einem Entschlusse, der ihn heruntergeführt hätte zur Erlösung der Menschen, so weiß er auch, wie schon früher berührten, Nichts von einem Eigenthumsrechte an die Welt, oder nur an die Erlösten, welches ihm an und für sich und abgesehen von seiner Menschwerdung oder dem durch dieselbe übernommenen Berufe zukäme. Den Jüngern gegenüber fühlt er sich als den, welcher sie erwählt habe, während sie nichts dazu thun konnten (15, 16; 6, 70.). Das Volk Gottes ist seine Heerde (10, 3. 16.). Aber jene Erwählung ist die in seinem irdischen Umgange vollzogene, und sein Anrecht an die Schafe hängt einerseits mit dem göttlichen Auftrage, andererseits mit der Bewährung seiner Berufstreue zusammen. Alle aber, die zu ihm kommen, sind ihm erst vom Vater gegeben und zugeführt (6, 37; 39. 44. 65.). Das Anrecht an sie ist ihm ebenso seiner messianischen Eigenschaft erst ertheilt wie die Vollmacht des Gerichtes (5, 22. 27.). Und am auffallendsten muß diese Anschauung in dem hohepriesterlichen Gebete seyn, in welchem er den Blick in seine künftige Herrlichkeit, sowie in die seinem jetzigen schon vorausgegangene erhebt, und doch eben dabei auf das entschiedenste daran festhält, daß die Menschen, die er jetzt sein nennt, und in der weitesten Ausdehnung seines Reiches noch so nennen wird, es nur durch die göttliche Uebertragung in seinem Berufe, in dem Namen Gottes, den er vom Vater empfangen hat (17, 11.), geworden sind (vgl. 17, 2. 6. 7. 9. 12. 24.), ja daß sie an und für sich und vor diesem Werke der Erlösung nur das Eigenthum des Vaters waren (σοι ἦσαν 17, 6.), welches er nunmehr wohl dem Sohne mitgetheilt hat, so aber, daß dieser dabei es ihm unverbrüchlich wiederbringt (17, 10.). Und wie die Genossen des Reiches sein sind durch Uebertragung vom Vater, so findet das gleiche Verhältniß bei den Schätzen göttlicher Weisheit

und Wahrheit statt vgl. 16, 15, wo der Unterschied von ἔχει ὁ πατηρ. und ἐμα ἐσιν wohl zu beachten ist.

Weiß also Jesus bei Johannes Nichts davon, daß er selbst aus eigenem Entschlusse vom Himmel herniedergekommen wäre zum Heile der Menschen, und ebensowenig, daß die von ihm auf Erden gewonnenen Menschen, ihm schon früher und ursprünglich zugehört hätten, wie sie dem Vater gehört haben, so finden wir ebenso wenig, daß er die großen und erhabenen Werke, die er auf Erden thut, insbesondere die Wunder seines Lebens einer ihm eigenen Kraft seiner göttlichen Natur zuschreibt, sondern er erklärt sie ganz für Werke des Vaters. Seine höchsten Thätigkeiten, das Lebendigmachen und das Richten sind ihm übertragen, weil er das Amt des Messias hat, oder der Menschensohn ist, 5, 27. Und nicht nur sagt er daher im Allgemeinen (5, 19. 30.), daß er nichts von sich selber aus thue oder thun könne: dieß könnte sich auf die Richtung und Absicht seines Wirkens beziehen. Sondern er drückt sich über seine ἐργα, welchen er die überführende Zeugnißkraft beilegt (10, 25.) dahin aus: daß er sie im Namen seines Vaters thue. Daß hiemit aber wirklich der Vater als der bewirkende wahre Urheber derselben bezeichnet sey, ist in 5, 36. ausgesprochen, wo es heißt: „die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende — eben die Werke, welche ich thue, zeugen für mich, daß der Vater mich gesandt hat.“ Dieß ist nun das größere Zeugniß, das er für sich hat und das er als solches (5, 36. vgl. 34.) dem menschlichen des Johannes gegenüberstellt. Der Vater hat ihm nicht bloß den Auftrag zu diesen Werken gegeben, sondern er wirkt sie selbst durch ihn und ist der Andere, der für ihn zeugt (5, 32. vgl. 31.). In demselben Sinne hebt er auch 8, 18. 26. 29. hervor, daß zu seinem eigenen Zeugniß (in seinem Worte) noch das des Vaters hinzukomme, der ihn nicht allein lasse und dessen Zeugniß offenbar eben in seinen Werken besteht. Und 14, 10. sagt er geradezu: der Vater, der in ihm weile, thue die Werke selbst. Zwar in 5, 21. heißt es: der Sohn mache lebendig wie der Vater, und zwar οὓς θελει, nach eigenem Wollen, womit auch die selbständige Kraft verbunden zu seyn scheint. Allein wir haben gewiß volles Recht, diese Kraft des Sohnes lebendig zu machen in der Parallele mit der ihr zur Seite

henden Machtvollkommenheit des Gerichtes zu halten, und daher
e Begründung der letzteren in V. 27. auch auf sie zu beziehen.
ese Machtvollkommenheit hat er vom Vater erhalten, weil er
r Menschensohn ist, also um seines messianischen Berufes willen,
anders wird es sich auch mit dem ζωοποιειν nicht verhalten.
mit müssen wir freilich die metaphysische Auslegung des Wor-
(26.) aufgeben; daß der Vater wesentlich Leben in sich
εαυτῳ) habe und ebenso dem Sohne gegeben habe, wesentlich
en in sich zu haben. Gewiß heißt dieses Wort nichts anderes,
daß der Sohn durch Uebertragung des Vaters ebenso Leben
Mittheilen an Andere in sich, als verfügbares Eigenthum be-
, wie es der Vater habe. Wie wenig an einen wesentlichen
nsbesitz zu denken ist, zeigt die Vergleichung von 6, 57., wo
in Leben ausdrücklich auf den bestimmenden gebenden Willen
Vaters (κἀγω ζω δια τον πατερα) zurückführt. In der Ge-
hte der Wunder, die Jesus gethan, und der Reden, mit wel-
er dieselben begleitet, finden wir nur Einen Fall, der uns
en Aufschluß über die Machtquelle der Wunderwirkung gibt.
r ist aber auch entscheidend genug. Es ist die Erweckung des
us. Schon das ist bemerkenswerth, daß er bei der Meldung
der tödtlichen Krankheit in Vorahnung dessen, was sich daran
üpfen werde (11, 4.), die Gewißheit ausspricht, daß sie zur
errlichung Gottes, obzwar in seinem Sohne, dienen werde.
so hat er denn auch beim Herantreten des wichtigen Augen-
s der Martha verheißen, daß sie die Herrlichkeit Gottes sehen
(40.). Entscheidend aber ist das Gebet, welches er bei der
nung des Grabes spricht (41 ff.). In diesem Augenblicke ist
n der Ueberzeugung, daß das Wunder geschehen werde, so
drungen, daß er dafür schon zum Voraus danken kann (41.).
darauf eben müssen wir nun den Nachdruck legen, daß er
r, als für eine ihm widerfahrene Erhörung dankt. Er selbst
zwar wohl so gewiß, daß der Vater ihn immer hört, daß er
es besonderen neuen Beweises dafür bedurfte; aber er dankt,
ergriffen, weil dieß noch nicht ebenso bei dem Volke der Fall
das diesem Ereignisse anwohnt; und doch soll eben dieses
lk zum Glauben an ihn geführt werden. Darum also hat er
es ευχαριστω ausgesprochen (δια τον — — ειπον) 42. Hier ist

nun ganz außer allen Zweifel gesetzt, daß das Wunder vom Vater gewirkt ist und er sich dabei nur bittend und glaubend zu der väterlichen Wundermacht verhält.

Hiermit hängt dann noch das Weitere zusammen, worauf wir jetzt näher einzugehen haben, daß der Jesus des johanneischen Evangeliums im Unterschiede vom Prolog (1, 14. vgl. 12, 41. und 2, 14.) nichts von einer ihm eigenen Herrlichkeit weiß, welche sich in seinem Leben und Wirken geoffenbart hätte, sondern nur von der des Vaters, wie wir so eben an der Geschichte der Erweckung des Lazarus (11, 4. 40.) gesehen haben. Wie Jesus im Unterschiede von anderen menschlichen Lehrern keine Ehre bei den Menschen sucht und nimmt (5, 41. 44.), so sucht er überhaupt nicht die eigene Ehre (δοξα), sondern die des Vaters, der ihn geschickt hat (7, 18; 8, 50. 54.), und überläßt es ruhig dem Vater, seine Ehre zu wahren (8, 50. 54.). Aber auch was durch sein Wirken Ruhmwürdiges an seinen Jüngern geschieht, verherrlicht nicht ihn, sondern den Vater (15, 8.), oder es ist die wesentlich diesem zukommende δοξα, welche dabei offenbar wird. Dieß zu bewirken, war seine Aufgabe auf Erden (17, 4.); es ist noch geschehen und ist am meisten geschehen in dem leidensvollen Ende Jesu, 12, 28. Nur Einmal (17, 10.) sagt er, daß er in seinem Reich unter den Seinen verherrlicht worden sey; aber es ist dort ganz deutlich, daß dieß nur in eben dem Sinne stattfindet, wie sie eben auch sein Eigenthum geworden sind, nämlich durch Uebertragung vom Vater aus auf ihn. Er selbst, Jesus wird herrlich gemacht, oder erwiesen erst mit seinem Hingang im Tode. Darum bittet er beim Herannahen desselben (17, 1. 5. vgl. 24.), und darauf bezieht sich auch wohl schon das an jenem Abende des Einzugs in Jerusalem gesprochene Wort, (12, 23.): die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde. Dann wird auch das Wirken des heil. Geistes zu seiner Verherrlichung dienen (16, 14.), der ja von dem Seinen nehmen wird. (Uebrigens wird auch nach seiner Erhöhung sein Wirken 12, 32. immer noch im letzten Grunde die Verherrlichung des Vaters zum Zweck haben, 17, 1. (ἱνα etc.); um ihretwillen wird er die Sendung des Geistes bewirken (14, 13.). Wenn er aber schon beim Einzuge in Jerusalem die Stunde dieser seiner in der Erhöhung eintretenden Verherrlichung als herbeige-

nmen bezeichnet (12, 23.), so hat er entweder den Sieg, den n Gott darin verleiht (vgl. 12, 31; 14. 30; 16, 33.), schon r künftigen Herrlichkeit gerechnet, oder wahrscheinlicher hat er in diesem Augenblick über das Leiden hinweg frei in die Ausgänge desselben hinausgesehen und sie prophetisch wie eingetreten angeschaut. Nur das Wort beim Hinausgehen des räthers (13, 31 f.): „jetzt ist des Menschensohn verherrlicht Gott ist verherrlicht in ihm," müssen wir, weil hier der Mo- von der zukünftigen Verherrlichung (32.) deutlich unterschie- wird, auf den Sieg seines eben durch das Leiden vollendeten kes deuten. Aber auch hier ist doch deutlich genug ausge- chen, daß eigentlich nur die δοξα des Vaters in ihm offenbar . Eine ganz besondere Beachtung fordert noch das Wort 17, und ich habe die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, ihnen ben, damit sie eins seyen, gleich wie wir eins sind. Hier kann die δοξα, von der, welche er jetzt bei der Vollendung über- nt, und demgemäß die Mittheilung derselben von der Vollen- g der Gläubigen in der Parusie verstanden werden; der Aus- steht offenbar dem anderen parallel (17, 14.:): ich habe Dein Wort gegeben (vgl. auch 6: ich habe den Menschen nen Namen geoffenbart, und 8: die Worte, die Du mir ge- n, habe ich ihnen gegeben). So begründet er wie diese das t zu der folgenden Bitte (24.): daß nun die Gläubigen auch seiner künftigen Herrlichkeit Antheil haben mögen. Hier ist die Rede von einer δοξα, welche Jesus besessen und ausge- t hat. Aber es ist auch sichtbar, daß diese nicht eine Wesens- haffenheit an ihm ist, sondern zu seiner Berufsausrüstung rt. Dem Sinne nach muß sie im Wesentlichen gleichbedeutend dem λογος (17, 14.) seyn, so zwar, daß sie mehr die aus dem ße desselben sich ergebende Gottesgemeinschaft mit ihren Folgen drückt. Sie ist aber nur übertragen für den Zweck seines Be- fs, und sofern es sich um eine Darlegung eigener Herrlichkeit ndelt, bleibt es bei dem Worte (17, 4.) ἐγω σε ἐδοξασα ἐπι ς γης.

Wie aber Jesus aussagt, daß er auf Erden nur in der Kraft es Vaters sein außerordentliches Werk vollbringt, und eben deß- wegen auch nur die δοξα des Vaters zur Anerkennung bringt,

so hören wir von ihm, daß er auch in der Zukunft seiner Erhöhung nicht aus sich selbst oder eigener göttlicher Macht heraus wirken wird, worauf schon vorläufig hingewiesen werden mußte. Der Herr sagt, 8, 28.: Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich Nichts bin und Nichts thue von mir selbst, sondern, wie mich mein Vater gelehrt hat, das rede. Das ὑψουν ist trotz der Auslegung des Evangelisten 12, 33. vom Kreuzigen ohne Zweifel vielmehr die durch seine Tödtung bewirkte himmlische Erhöhung. Diese wird eine Machterweisung mit sich führen, welcher gegenüber der Unglaube unmöglich ist. Aber nicht seine eigene Macht und Herrlichkeit ist es, die sich dabei bezeugen wird, sondern die des Vaters, welcher dann seine Sache noch viel kräftiger führen und dadurch allerdings zugleich beweisen wird, daß Jesus schon auf Erden ganz mit ihm eins war. (Vgl. daher 29.) Dagegen ist nun wohl 12, 32. gesagt: und ich, wenn ich erhöht seyn werde von der Erde, so werde ich Alle zu mir ziehen. Aber wie wird er das thun? Darüber geben seine Abschiedsreden vollgenügende und höchst lehrreiche Auskunft. Dort sagt er allerdings, er gehe, wie er sie schon belehrt habe (14, 2.), hin in des Vaters Haus, um ihnen die Stätte zu bereiten. Und wenn er nun dort sey, so werden seine Gläubigen große Thaten zu verrichten im Stande seyn, sogar größere, als er selbst auf Erden gethan (14, 12.), aber eben deßwegen, weil er zum Vater gehe, also des Vaters volle Mittheilung ihnen dann vermittlen könne. Allerdings sagt er dann weiter: was sie nun in seinem Namen bitten werden, das werde er (zur Verherrlichung des Vaters im Sohne) thun, 14, 13., und wiederholt, 14, 14., noch einmal: ich werde es thun. Aber nun erläutert er das Höchste, was er für sie thun werde. Dieß ist die Sendung des heiligen Geistes, als ihres Paraklets, und hier heißt es, 14, 16.: ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Paraklet geben, und später sagt er in derselben Richtung ganz allgemein, 15, 16.: er habe sie gesetzt, auf daß — was sie den Vater bitten in seinem Namen, er (der Vater) ihnen gebe. Wenn er hienach bald sich selbst, bald den Vater als den Urheber bezeichnet, so kann dieß nicht bloß eine wechselnde fließende Anschauung derselben Sache seyn. Sondern das Eine, nämlich daß er den Vater

...t, und dieser gibt, ist die ausgeführte Darlegung des wirk-
...n Verhältnisses, nach welchem seine Thätigkeit die des Ver-
...lers ist, das Andere ist der abgekürzte Ausdruck, wonach er
...der wesentliche Vermittler die Sache geradezu bewirkt. Eine
...nte andere Ausgleichung ist die, welche den Wechsel auf die
...tliche Einheit des Vaters und des Sohnes zurückführt, in
...er der Eine so wirkend ist als der Andere. Allein wenn
... Anschauung zu Grunde läge, so müßte sie irgendwo einmal
...ich ausgedrückt seyn, und würde sich nicht bloß aus der wech-
...n Aussage errathen lassen. Jener verkürzte Ausdruck, in
...em sich Jesus als den Bewirkenden darstellt, findet sich auch
... 15, 26.: Wenn aber der Paraklet kommen wird, welchen
...ich vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, welcher
... Vater ausgeht. — Diese Stelle, welche bekanntlich zur Ab-
...g des wesentlichen Ausgehens des heiligen Geistes vom Sohne
... vom Vater gebraucht wird, sagt in der That ganz deutlich,
...der Vater die Ursache, und der Sohn wohl thätig, aber nur
...Vermittler ist. Und damit wir ja auf keine andere Ansicht
...Dinge kommen, so hebt Jesus 16, 15., nachdem er gesagt,
...Geist werde seine Lehre von dem Seinigen nehmen, sorgfältig
...ernd hervor: so könne er sich ausdrücken nur, weil alles
...thum des Vaters sein sey, nämlich nach 17, 6—9., durch
...tragung vom Vater für sein Wirken. Aber allerdings er-
...n wir aus den Abschiedsreden, daß ein Augenblick bevorsteht,
...n wo an seine Mittlerthätigkeit ein Ende nehmen wird. Sehr
...tlich sind verschiedene Stufen der herrlichen Erfahrungen in der
...unft, deren Hoffnung die Jünger in ihrem Abschiedsschmerze
...en sollen, unterschieden. Auf der höchsten Stufe — sie ist
...e andere, als die Parusie — werden die Gläubigen ihn, Je-
...n nichts mehr bitten *) (16, 23.), und ebensowenig wird er den
...ater noch mit einer Bitte für sie angehen (16, 26.), diese Ver-
...ittlung hat aufgehört; aber warum? nicht deßwegen, weil er
...un ihnen ganz aus seinem eigenen göttlichen Vollbesitze heraus

*) Daß ἐρωταν hier und 26. bitten heißt, muß der Gedankenzusammen-
...ng der ganzen Rede, sowie der Bau der beiden Verse ergeben. Man darf
...h nicht durch V. 25. irre machen lassen, der eine deutliche Unterbrechung des
...auptgedankens enthält, vgl. 26. und 23.



mittheilen würde, sondern weil er ihnen dann den Vater völlig geoffenbart hat (16, 25.), und dieser ihnen so nahe gekommen ist, daß er ihnen seine Liebe ohne Vermittler erzeigen kann. So wird also das die höchste Vollendung in der Zukunft der Gläubigen seyn, daß sie, durch Jesum zum Vater geführt, nunmehr unmittelbar mit diesem verkehren und von ihm empfangen, und Jesus als Mittler, der sein Werk vollbracht hat, gewissermaßen zurücktritt. So, scheint es, konnte er es nicht ansehen, wenn er sich als den göttlichen Logos wußte, von dem in Ewigkeit alle Gottesoffenbarung ausgeht.

Mit allen diesen Zügen der Selbstdarstellung hängt nun auch noch die Art zusammen, wie Jesus Glauben an sich von den Menschen fordert. Dieser Glaube und die ihm entsprechende Erkenntniß Jesu ist eine nothwendige Bedingung und Bestandtheil des Heiles. So hat er es zuletzt Alles vereinigend ausgesprochen im hohepriesterlichen Gebete, 17, 3.: das aber ist das ewige Leben, daß sie dich als den alleinigen wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum. Aber hier eben ist deutlich, daß es nur seine Mittlerschaft ist, in welcher er nothwendig für das Heil erkannt werden muß. In derselben Weise unterscheidend schreibt er 5, 24. dem das ewige Leben zu, der auf sein Wort hört, und dem, der ihn gesandt hat, vertraut. Von ihm ist nur zu glauben, daß er es ist, nämlich das, worauf es ankommt, der Messias, 8, 24., den der Vater wirklich gesendet hat (vgl. 26.). Eben weil er der Mittler ist, muß er, wo es sich vom entscheidenden Vertrauen des Glaubens handelt, immer neben dem Vater genannt werden (14, 1.). Und es ergibt sich dann wohl von selbst aus dieser seiner Mittlerstellung, daß er auch den Glauben an sich allein und schlechthin als den Grund des Heiles bezeichnen kann. Der Glaube an den Gottessohn, der über das innere Sehendwerden des Blindgeborenen entscheidet (9, 35. vgl. 39.), ist eben auch der Glaube an den Mittler Gottes. Wenn er aber 6, 47. allgemeiner sagt, wer an ihn glaube, der habe das ewige Leben, so erläutert sich dieß daraus, daß er das vom Himmel herabkommende Brod Gottes ist.

Wir sehen: es finden sich aus den Selbstaussagen Jesu eine Reihe von Zügen, welche sich nicht leicht mit der Logos-Persön-

ichkeit vereinigen lassen. Sie sind von der Art, daß sie nicht loß auf den Stand der Erniedrigung bezogen werden können; ern sie reichen bis in die Aussagen über die Zukunft seiner Er-hung hinein. Sie können nicht bloß auf Rechnung der mensch-en Natur gezogen werden; denn sie betreffen gerade diejenigen nsäußerungen, in welchen sich die göttliche Natur offenbaren müssen scheint. Der Sohn ist nicht aus eigenem Antriebe in Welt gekommen; er vollzieht nur das Amt, in welches ihn die be Gottes gesendet hat; was ihm unterworfen, was sein Eigen-um ist im Reiche Gottes, das ist ihm nur verliehen, und zwar in diesem Amte verliehen vom Vater. Was er Großes und ndervolles vollbringt, das wirkt nur der Vater durch ihn und ihn; er selbst lebt nur für die Ehre des Vaters, und des ters Herrlichkeit allein ist es auch, die sich an ihm offenbart. Mittler dieses Vaters wird er auch bleiben nach seinem Heim-ng in den Himmel. Diese Aussagen bilden eben so sehr und mehr ein Ganzes, als jene Hinweisungen auf seine ewige unft und himmlisches Seyn, deren wir zuvor gedacht. Sie uns noch massenhafter und gebietender entgegen; und der tus, der so spricht, steht dem synoptischen unendlich viel näher, Logosidee viel ferner, als man es in der Regel von dem jo-neischen Christus zuzugeben geneigt ist.

Wie haben wir uns nun das Verhältniß dieser doppelten schauung zurecht zu legen? Wir werden kaum denken können, sie einen unvermittelten, unverarbeiteten Gegensatz bilde. Es möglich, daß über die Selbstdarstellung Jesu die Auffassung Evangelisten ihr Licht ergossen hat, und daß unter der Farbe lben noch der ursprüngliche Bestand durchscheint. Aber wenn der einzige Erklärungsgrund seyn sollte, so müßten wir uns dern, daß der Evangelist, wenn er eben seinen Christus dar-len wollte, die Reden, die er gibt, nicht noch weiter überarbeitet, Ideen schärfer zugespitzt und die Schatten der wirklichen Erschei-ng entschiedener verwischt hätte. Es liegt daher immer noch Vermuthung nahe, daß hier innerhalb der Aussagen Jesu bst Etwas auszugleichen ist. Zunächst werden wir uns der An-derung nicht entziehen können, jene Merkmale seines göttlichen elbstbewußtseyns noch einmal genauer zu prüfen.

Wir haben gesehen: Jesus sagt geradezu (8, 23.):
aus dieser Welt, nicht aus dem Kreise dieses untern L
dern aus dem des oberen (ἐκ των ἀνω). Aber ist dar
ein Wesensverhältniß ausgesagt? geht daraus das
einer höheren Abkunft hervor? Viele Ausleger zw
daran. Es ist aber wohl zu bedenken, daß wir dann
weichen könnten, auch den Gegensatz in jener Au
einem wesentlichen und ursprünglichen Verhältnisse
das heißt, den johanneischen Christus dualistischer Le
schuldigen. Ist aber in der Anklage der Hörer, da
dem untern Kreise, daß sie aus dieser Welt seyen,
Geistesrichtung gemeint: so wird Jesus auch von
eine solche, nur die entgegengesetzte, aussagen. Ueber
kann kein Zweifel seyn; denn er legt es ihnen in das
daß sie aus dieser Welt sind. Es sind ihre Sünden
in welchen sie Gefahr laufen, unterzugehen. Und
daraus erretten. Mithin ist es nur das Verwachsen
Lebensrichtung mit dieser unteren Welt, was er von
sagt, ganz so wie er sie 8, 44. im Sinne der geistig
Söhne des Teufels nennt, und nicht Abrahams (39.),
liche Söhne sie doch unbestritten waren. So sprich
dort (8, 47.) aus, daß sie aus Gott (ἐκ θεου) sey
dann würden sie ihm glauben. Aber eben hiebei ze
nun, daß in dem ειναι ἐκ των ἀνω noch keineswegs ei
sisches Verhältniß liegt, denn jeder Mensch kann
του θεου seyn, vgl. 6, 45., ja Jeder der auf die Wo
hört, also jeder Gläubige ist es. Ohne Zweifel ist
geistige Geburt aus Gott, nicht bloß ein frommes Strebe
aber in jedem Falle ist es kein Wesensverhältniß. U
die Gläubigen so durch die Neugeburt ihres Lebens
stellt, so sagt er dann auch 15, 19. von ihnen gerad
sich: sie seyen nicht aus dieser Welt. Ja er zieht selb
Rücksicht die Parallele zwischen ihnen und sich (17,
Eben so wenig aber, wie aus diesem Begriffe des Seyns
läßt sich doch unbedingt eine metaphysische Höhe d
bewußtseyns aus dem Worte 7, 29.: daß er vom Vate
10, 30.: daß er und der Vater Eins seyen, ableiten.

letztere wohl seine Auslegung in der Erklärung gegen Philippus findet, daß wer ihn sehe, auch den Vater sehe (14, 9.), so sagt Jesus hiebei zwar auch (10.), daß er im Vater und der Vater in ihm sey, aber er beruft sich dafür ausdrücklich eben darauf, daß seine Worte vom Vater herrühren, und seine Werke von demselben gewirkt seyen, also auf eine Gemeinschaft der Lebenserweisung, nicht des Wesens. Am meisten unter allen Reden des johanneischen Evangeliums ist es wohl die in Kap. 6, welche in den Erklärungen, daß er das vom Himmel gekommene Brod Gottes oder wahre Lebensbrod sey, zu bestätigen scheint, daß er sich in seinem innersten Selbstgefühl als über diese Welt erhaben und einer anderen angehörig gewußt habe. Aber man vergesse nicht, daß es der eigenthümliche Standpunkt dieser Rede ist, eben in dem Bilde vom Brode des Lebens die Mittheilung, die von ihm ausgeht, und ihn selbst zusammen zu schauen, und daß hiebei sehr schwer auseinanderzuhalten seyn dürfte, was wirklich von seiner Person und was von der in ihr geoffenbarten und mitgetheilten göttlichen Lebenssubstanz gesagt ist. Man sage nicht, diese Unterscheidung selbst widerstrebe dem Geiste der Rede, in welcher eben sich die Lebensmittheilung gar nicht von seiner Person trennen lasse, sondern schlechthin mit dieser zusammenfalle. Daß er selbst diese Unterscheidung gemacht hat, liegt deutlich genug in 6, 63.: die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben. Aber es zieht sich auch schon durch die Rede selbst hindurch. Er gibt die Speise, die in's ewige Leben währt (27.). Der Vater gibt sie jetzt durch ihn (32. 39. 40.). Er selbst wird sie geben in seinem Leib und Blut (51 ff.). Bildloser und einfacher als diese Rede ist die in Kap. 5., deren Grundgedanke, obwohl auch sie vom Leben und Lebendigmachen handelt, doch mehr das Gericht ist. Hier aber ist ganz unverkennbar, daß so hoch ihn die ihm zukommenden Verrichtungen und Machtausübungen stellen, er sich doch (27.) durchaus ihrer als einer ihm übertragenen ἐξουσια bewußt ist, übertragen um seines Messiasberufes willen, wie wir schon gesehen haben. Ein Selbstbewußtseyn, das von oben zu kommen sich bewußt ist, finden wir hier nirgends, sondern nur das reichste vollste messianische Selbstbewußtseyn, welchem zufolge der Sohn richtet wie der Vater, Leben gibt wie der Vater, daher mit dem Vater geehrt werden muß,

welchem gemäß er ferner gar Nichts thun kann von sich selber, ohne den Vater, sondern Alles durch ihn und mit ihm thut, aber indem er sich so hoch durch seinen Beruf zu ihm erhoben fühlt, schließt dieß fast eine wesentliche Höhe seines Selbst bis zur Gleichheit mit dem Vater aus.

Sehen wir nun auf die Aussprüche, in welchen ausdrücklich von seinem Daseyn vor diesem gegenwärtigen Leben ausgesagt ist, so fällt vor Allem in die Augen, daß der bestimmten Worte dieser Art überhaupt nur sehr wenige sind. Zunächst sind wir berechtigt, die allgemeineren Erklärungen, die hieher bezogen werden können, außer Rechnung zu lassen, nicht nur diejenigen, in welchen er sagt, daß er vom Vater gesendet sey, sondern wohl auch in welchen er verkündet, daß er von ihm, oder vom Himmel komme, z. B. 6, 46; 7, 29; 8, 42. Bei allen derartigen Worten ist es nicht möglich, genau zu ermitteln, ob damit ein persönliches Herabkommen aus einem vorangehenden, schon persönlichen Leben gemeint ist, oder ob eben nur das in ihm zur Erscheinung kommende und hier unten mitgetheilte Leben als von Gott ausgehend und vom Himmel herabkommend gedacht werden muß. Dieß trifft zumal nach dem schon Bemerkten bei den Aeußerungen der großen Rede in Kap. 6. zu, in welcher er mehrmal sagt: daß er aus dem Himmel herabgestiegen sey, insbesondere, 38., aber doch immer so, daß dieß mit der Aussage wechselt: er sey das lebendige Brod, das aus dem Himmel herabgekommen sey (51.), so daß gerade hier das Dunkel, welches an und für sich auf solchen Worten liegt, nicht aufgehellt wird. Und jenes für die Auslegung der ganzen vorhergehenden Rede so überaus gewichtige Wort über den Geist, der das Lebendigmachende sey, und seine Worte, die Geist und Leben seyen (62.), muß uns doppelt vorsichtig machen, die Aussagen der Rede nicht greifbarer zu nehmen, als sie gemeint seyn möchten. Hiedurch ist auch die Anwendung des nächstvorhergehenden Spruches beschränkt: wie nun, wenn ihr des Menschen Sohn aufsteigen seht, dahin, wo er zuvor war? Allerdings aber sind die Zurückweisungen auf sein Herkommen vom Himmel sehr verstärkt, wo sie, wie hier, in Verbindung stehen mit der Hinweisung auf sein Hingehen dorthin, welches letztere doch nur persönlich verstanden werden kann, vgl. besonders 8, 14; 16, 28. Aber völliges Licht geben auch sie nicht.

Rechnen wir nun alle diese unbestimmteren Belege ab, so bleiben vornehmlich die zwei schlagenden Aussagen zurück, welche wir in der Streitrede am Schlusse des 8. Kapitels und im hohepriesterlichen Gebete, Kap. 17., finden. Der Streit in Kap. 8. 30 ff. ist von dem Widerspruche zwischen den Aussichten, die Jesus den an ihn Glaubenden eröffnete, und den Rechten, welche die Juden als Abrahamssöhne schon zu haben glaubten, ausgegangen (32, 33.). Als nun Jesus (51.) die Verheißung des ewigen Lebens an die Treue gegen sein Wort knüpft, finden die Gegner darin eine Ueberhebung über Abraham und alle Propheten (53.), welche doch dem Tode unterlegen sind. Jesus aber, nach der allgemeinen Versicherung, daß er nur die Wahrheit des Vaters offenbare (54 f.), geht auf die Entgegenstellung ein, indem er sich allerdings über Abraham stellt, welcher sich seines (Jesu) Tages gefreut habe, als höchster Hoffnung, die er sehen durfte (56.) Dieß sagt nun noch nichts Anderes, als daß er der Messias sey, auf dessen herrliche Zeiten auch Abraham schon im Geiste sah. Aber die Juden verdrehen es spottend dahin, daß er schon zu Abrahams Zeit gelebt haben wolle (57.), und darauf bedenkt er sich nicht zu bekennen, daß ihr Spott Wahrheit enthalte, und er in der That schon vor Abraham sey (58.). Es würde den Gang des Gespräches verkennen heißen, wenn man hier an ein bloßes Seyn in der göttlichen Vorausbestimmung denken sollte, weil er zuvor von der messianischen Hoffnung Abrahams auf dieselbe gesprochen hatte. Die Aussagen Jesu schreiten aufsteigend fort, und offenbar ruht eben darin das Schlagende seiner Antwort, daß er nun auch zugibt, was er zuvor noch nicht gesagt hatte, und was ihm nur so eben von den Juden unterstellt wurde. Freilich ist damit, daß dieses Zuvorseyn nicht bloß ein Seyn im Rathschlusse Gottes ist, noch nicht mehr ausgesagt, als daß es ein wirkliches ist, und andererseits werden wir uns ebensowohl hüten müssen, nun von hier aus rückwärts schauend die Sätze in der Art zu verbinden, daß Jesus sich schon in den Erlebnissen Abrahams als wirkende Person darstellen wollte. Vielmehr ist die Aussage in V. 58. im strengsten Sinne eine neue und abgesonderte; und wenn wir hinzu nehmen, daß Jesus keineswegs zuvor irgend von dieser Wahrheit ausgegangen war, sondern sie hier nur als die Spitze des

Streites und hervorgelockt durch die gegnerische Unterstellung erscheint, so ist offenbar, daß sie den Charakter des augenblicklichen Schauens trägt und ein einzelner Blick ist, zu welchem Jesus wie in prophetischer Erhebung durchdringt; keinenfalls aber erscheint sie wie eine feststehende Grundvoraussetzung seines Selbstbewußtseyns; sondern sie spricht das Gefühl oder das Bewußtseyn seiner, alle zeitliche Heilsentwicklung überragenden Ewigkeit aus, und zwar dieß nicht in der Weise überführender Lehre, sondern als ein Wort, welches das innere Ringen und die Versiegelung der Selbstgewißheit kund gibt, die sich hier um eine Stufe über die Anschauung des vom Himmelgekommenseyns erhebt. Wollen wir aber die Weise jenes ewigen Seyns uns näher auslegen, so müssen wir hinzunehmen, daß er eben in diesem Momente ganz überwältigt ist von dem Gedanken, wie er selbst Nichts und der Vater Alles ist (54. vgl. 28.), und wie sein ganzes Leben darin aufgeht, den λογος des Vaters festzuhalten (τηρω, 55.). Hierin wird Grund genug gegeben seyn, daß wir in seinem Ausspruche die Anschauung der eigenen ewigen Wesenheit von der Erinnerung eines vorzeitlichen Daseyns wohl unterscheiden.

Und wie hier diese Aussage am Schlusse der einzelnen Unterredung, so steht die andere in Kap. 17., im hohepriesterlichen Gebete, am Schlusse des ganzen Lebens Jesu und krönt gleichsam sein ganzes Denken mit einer prophetischen Aussicht, die sich ebenso rückwärts wendet, wie zu gleicher Zeit vorwärts in seine Zukunft. Diesen Charakter bestätigt eben auch der Umstand, daß sie ein Gebetswort ist. Wenn Jesus hier zuerst bittet (5.): der Vater wolle ihn bei sich verherrlichen mit der Herrlichkeit, die er bei ihm hatte, ehe die Welt war, so scheint allerdings hier ziemlich sicher ausgesprochen, er habe sie damals schon wirklich, und nicht bloß in der Vorausbestimmung besessen. Schwieriger schon wird die Auffassung, wenn wir V. 24. hinzunehmen, denn hier ist ganz ähnlich von seiner Herrlichkeit gesagt: der Vater habe sie ihm gegeben, weil er ihn vor Grundlegung der Welt geliebt habe. Und doch ist hier die Herrlichkeit ohne allen Zweifel die seiner himmlischen Zukunft, denn er bittet darum, daß auch seine Gläubigen dieselbe einst sehen dürfen. Nichtsdestoweniger führt doch auch dieser Ausspruch auf ein wirkliches Seyn vor der Welt, wenn nicht durch die δοξα, welche

Jesus damals schon gehabt hätte, so doch durch die vorausgehende göttliche Liebe. Und um so mehr werden wir den 5. V. aus sich selbst erklären, und wie er sich gibt, dabei an eine wirkliche vorweltliche δόξα denken müssen. Sind wir demnach nicht gemeint, die Anwendbarkeit dieser Aussagen auf das Vorherdaseyn zu bestreiten, so enthalten doch auch sie keinen näheren Aufschluß über die persönliche Natur dieses Daseyns, oder genauer: auch sie geben sich nicht als den Ausdruck eines persönlichen bis dorthin zurückreichenden Selbstbewußtseyns und der Erinnerung desselben, sondern ebenso wie alle Worte über das Bevorstehende als ein Schauen und Erkennen von Etwas, was in diesem Augenblicke ahnungsvoll vor das Geistesauge tritt. Und wenn wir auch nicht die δόξα der Präexistenz in V. 5. deßwegen bestreiten, weil in ganz analoger Weise V. 24. von der δόξα des Erhöhten die Rede ist, so müssen wir doch die beiden Worte mit einander in näheren Einklang setzen: wobei sich immerhin ergibt, daß die Aussage in V. 5. kein unmittelbares Wissen enthält; sondern sie ist vermittelt und zwar einerseits durch das Bewußtseyn von der Liebe des Vaters, andererseits durch die gewisse Erwartung der zukünftigen δόξα. Jesus erwartet die letztere nicht, weil er sich der früheren bewußt ist, sondern erst von der Aussicht in die Zukunft sieht er zurück. Es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daß ihm eben auf diesem Höhepunkt seines irdischen Lebens die volle Erinnerung aufgegangen sey. Aber ebensogut ist es möglich und vielleicht durch alle Voraussetzungen in der Entwicklung seines Lebens angezeigt, daß dieser Rückblick eben nur eine durch den herrschenden Blick auf die Zukunft bedingte Ausprägung des Bewußtseyns um die reale Ewigkeit seines höheren Seyns ist. Nehmen wir daher Alles, was wir über diese Aussagen näher zu erkennen vermögen, zusammen, so müssen wir zum mindesten sagen: es ist nicht das in die Jenseitigkeit zurückreichende Selbstbewußtseyn Jesu, welches sich darin enthüllt, sondern es ist die Erkenntniß, welche von der Gegenwart aus bis dorthin sich erhebt; und wenn wir ein Ergebniß für die Person Jesu, wie sie sich in den johanneischen Reden gibt, ziehen wollen, müssen wir sagen: diese Aussagen bilden nicht die Grundlage seines Selbstbewußtseyns, sondern nur die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniß. Sie können

deßwegen auch keinen festen Halt für die Ansicht von dem Göttlichen, das in Jesu zur Erscheinung kam, was es für sich ist, abgeben.

Ganz ähnlich werden wir nun bei genauerer Ansicht auch über die Aussagen urtheilen müssen, welche das höchste Wissen Jesu als Erinnerung aus seinem himmlischen Daseyn darzustellen scheinen. Was kann stärker scheinen, als wenn er sagt, 6, 46.: er allein, als vom Vater seyend, habe den Vater gesehen, und zwar im Unterschiede von den Menschen (45.), welche auch eine gewisse Erkenntniß Gottes besitzen, nämlich des Vaters Wort gehört und angenommen haben, durch welches sie nun auch ihm zugeführt werden, wozu denn auch, 8, 38. kommt: er spreche aus, was er bei seinem Vater gesehen habe. Allein hier steht gegenüber, daß die Juden thun, was sie bei ihrem Vater, dem Teufel, gesehen haben, und sicher soll damit nicht gesagt seyn, daß sie einst bei ihm wirklich gewesen und von daher noch ihre Gedanken und ihren Geist haben. Dann muß aber auch wenigstens sehr zweifelhaft seyn, ob nicht auch sein Sehen bei Gott auf die innere Erfahrung dieses Lebens geht. Und dieß muß uns selbst an der Sicherheit der Auslegung des Wortes in 6, 46. wieder irre machen. Vielleicht die stärkste Aussage über ein aus der himmlischen Erinnerung herrührendes Wissen ist in dem Gespräche mit Nikodemus 3, 11., in dem bekannten Worte enthalten: was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir. Denn es ist damit die Andeutung verbunden, daß er auch die eigentlichen himmlischen Geheimnisse enthüllen könnte (12.), und daß er dieß Alles von sich sage, weil er, als der Einzige, vom Himmel herabgekommen sey (13.). Und doch wird man schwerlich umhin können, bei näherer Ansicht gerade hier die bestimmteste Andeutung zu finden, daß alle göttliche Erkenntniß Jesu eine in diesem Leben gewonnene und höchstens auf einen tieferen Erkenntnißgrund von ihm selbst mittelbar zurückbezogene sey. Eben jene Aussage 3, 11. ist mit: wir, ausgesprochen. Es liegt nach dem ganzen Zusammenhange des Gespräches und der geschichtlichen Stellung desselben im Evangelium am nächsten, in dieses Wir den Täufer Johannes einzuschließen; es ist sogar möglich, daß darin überhaupt die Propheten rückwärts mit begriffen sind. Aber auch wenn nur Einer mitbegriffen ist, so müssen wir das Wissen und Sehen auf

eine Offenbarung im gegenwärtigen Leben beziehen; falls wir nicht den in den kanonischen Schriften unerhörten und eben hier selbst (vgl. 13.) ausgeschlossenen Gedanken darin finden wollten, daß alle Propheten wirklich im Himmel gewesen und von dort mit ihren Offenbarungen herabgekommen seyen. Allerdings unterscheidet sich jene in der Mehrheit gehaltene Aussage von den Worten, welche bestimmter nur ihm persönlich angehören. Aber immerhin zeigt sie doch, wie wenig wir aus den Worten vom wirklichen Schauen auf transcendente Erinnerungen sicher schließen können. Und das Gewicht dieser Wahrnehmung wird nicht wenig verstärkt dadurch, daß die ganze Rede den Hintergrund der Anschauungen von der geistigen Neugeburt und der Umgestaltung des inneren Lebens durch die Machtwirkung des Geistes darbietet. So haben wir also hier am wenigsten einen festen Boden, auf welchen wir eine klare Anschauung von dem Selbstbewußtseyn der menschgewordenen Logos-Persönlichkeit in Jesu stützen könnten.

Wenn die genauere Untersuchung die Voraussetzung eines Selbstbewußtseyns des göttlichen Logos in Jesu nicht so, wie sie auf den ersten Blick zuzutreffen schien, bestätigt, so bleibt doch immer noch genug von ihr übrig. Geht das Selbstbewußtseyn Christi nicht von einem jenseitigen und vorweltlichen Daseyn aus, so reicht es doch zu einem solchen hinan. Rührt die höchste Erkenntniß desselben nicht von einer Erinnerung des himmlischen Seyns her, so bleibt doch die Aussage einer vollkommenen und unbedingt gewissen Gotteserkenntniß. Ruht es nicht in einer ursprünglichen göttlichen Erhabenheit des Wesens über die Welt, so ist es doch durch die vollkommene Einheit mit dem Vater über die Welt unbedingt hinausgehoben. In diesem Sinne bleibt der Name des Sohnes Gottes und zwar des einziggeborenen in unbedingter Geltung. Es leuchtet ein, daß diese Stellung weit über jede moralische menschliche Einheit mit Gott, daß sie auch weit über jeden prophetischen Verkehr mit ihm hinausgeht. Und es ist nun die Frage, ob uns die Selbstaussagen Christi nicht noch einen bestimmten Halt geben, um uns ein anschaulicheres Bild darüber zu entwerfen, wie wir diese Hohheit in ihm geworden und ausgeprägt zu denken haben.

Wir haben an dem Worte 3, 11. gesehen, daß Jesus seine

einzige Erkenntniß Gottes und der himmlischen Dinge (12. 13.) doch mit dem Schauen göttlicher Wahrheit auf Erden von Seiten der wahren Propheten zusammenstellt. Einen viel bestimmteren Wink über die innere Quelle des Gottschauens in ihm und deren fortwährendes und fortschreitendes Wirken gibt uns Jesus in seiner Vertheidigung der an dem Kranken von Bethesda geschehenen Sabbathheilung. Er hatte sein Wirken am Sabbath mit dem sabbathlichen Wirken des Vaters verglichen und aus diesem die Berechtigung für das seinige abgeleitet (5, 17.). Weiter sagt er dann zur Erläuterung (19.), der Sohn könne Nichts von sich selber thun, wofern er nicht den Vater Etwas thun sehe. Man hat sich hauptsächlich darüber ergangen, ob in diesem Nichtkönnen ein Band der Wesenseinheit oder ein sittliches Gebundenseyn liege. Es ist wohl viel wichtiger, daß hier von einem gegenwärtigen Sehen dessen, was der Vater thut, und zwar einem Sehen desselben im Einzelnen die Rede ist. Dieß ist noch ausführlicher (20.) wiederholt, indem er sagt: der Vater liebe den Sohn und zeige ihm Alles, was er selbst thue. Und was das Wichtigste ist, hier heißt es dann auch: er werde ihm noch größere Werke, als die bis jetzt vollbrachten, zeigen, zur Bewunderung der Menschen (nämlich nach V. 21. das Lebendigmachen der Todten). Hier haben wir einen seltenen unschätzbaren Blick in das innere Leben Jesu. Wir lernen daraus, daß sein höchstes Erkennen, welches mit seinem messianischen Wirken Hand in Hand geht, ein fortschreitendes ist. Er ist sich dessen bewußt, indem er das, was ihm bisher zu Theil geworden ist, als eine Reihe einzelner, bestimmter Offenbarungen weiß. Auf diese Offenbarungen wartet er, ehe er handelt. Er ist sich ihrer bewußt, als eines jedesmaligen Schauens, welches er deutlich auf eine Mittheilung des Vaters als einen Liebesbeweis desselben zurückführen kann. Und alle jene Aeußerungen, daß er nur lehre und rede, was er beim Vater zuvor gesehen und gehört, nöthigen uns nun nicht mehr, auf ein Leben vor der Menschwerdung zurückzugehen; sie erklären sich vollkommen aus dem Blicke auf diese fortgehenden Offenbarungen. Hieraus erklärt sich aber wohl auch sein Verfahren bei einzelnen Gelegenheiten, das zurückweisende Wort (2, 4.) bei der Hochzeit von Kana an die Mutter, weil er auf ein Zeichen Gottes (innerlich oder äußerlich) wartet, welches

ihm zeigen soll, daß seine Zeit gekommen ist. Ebenso verhielt es sich wohl bei der Reise zum letzten Herbstfest, das er erst nicht besuchen will (7, 6.), dann aber seinen Entschluß ändernd doch besucht. Auch das Zuwarten bei der Nachricht von Lazarus Krankheit und dann der schnelle, fertige Entschluß erklären sich wohl hieraus. Und nicht weniger ist jenes eigenthümliche Aufsteigen zu immer höheren und umfassenderen Gedanken, welches wir an mehreren seiner Reden und Gespräche so deutlich wahrnehmen, und welches mit dem Gange des Verständnisses der Hörer im umgekehrten Verhältnisse steht, eine Wirkung dieser fortschreitenden Eingebung und beständigen inneren Erleuchtung. Eine sorgfältige Beobachtung des ganzen johanneischen Evangeliums müßte den Beweis dafür aus der Entwicklung seiner Gedanken und Anschauungen führen, und wir bedenken uns nicht, die Ueberzeugung auszusprechen, daß die Nachweisung eines solchen Entwicklungsganges im persönlichen Leben und Bewußtseyn Jesu nach diesem Evangelium trotz des starken Einflusses, welchen die apostolische Darstellung mit ihrem immer auf das Ganze gerichteten Blicke ausgeübt hat, dennoch möglich ist. Wir erinnern hier nur daran, wie das Wort 1, 52.: von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen sehen auf den Menschensohn, gleichsam die Aussicht eröffnet für den unsichtbaren Geistesverkehr, in welchen er nun in seiner Laufbahn mit dem Vater tritt. Weiter hat uns das Gespräch mit Nikodemus schon gezeigt, wie er sich desselben in seiner herrlichen Fülle bewußt ist, und seine Worte muthen uns hier an wie die freudige Aeußerung über einen neuen reichen Besitz. Nunmehr ist ihm bald die volle Einsicht über den ganzen Umfang seiner messianischen ἐξουσια erschlossen, wie wir an der Rede K. 5. beobachteten. Hieraus wächst das Vollgefühl, mit den höchsten Gaben selbst von oben gekommen zu seyn, hervor, welches sich in K. 6. ausspricht. In den Streitreden K. 7. und 8. sehen wir die Anschauungen dieses seines Ursprungs und seiner Höhe wie wechselnd durcheinander wogen und gähren. Und aus dem weiteren Verlaufe möge hier nur hervorgehoben seyn, wie das Alles so fertig und abgeklärt erscheint in den Abschiedsreden zu der ruhigen Selbstgewißheit in dem Einsseyn mit dem Vater, oder vielmehr Seyn-im-Vater.

Ist eine solche Entwicklung des höchsten Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns Jesu durch eine fortschreitende Offenbarung des Vaters in den johanneischen Reden angezeigt, so wird mit derselben allerdings zugleich ein Fortschreiten der sittlichen Selbstbewährung in der Einheit mit Gott verschwistert seyn, und so finden wir denn, daß er sich bewußt ist, vom Vater als Sohn in der einzigen Weise geliebt zu seyn um seines vollkommenen und einzigen Gehorsams willen. Wenn er wirkt, wie der Vater wirkt, (5, 17.), so will er damit dem Vater ähnlicher werden. Er ist sich als seiner Lebensaufgabe bewußt, den Willen des Vaters zu erfüllen 6, 38. vgl. 4, 34. und hiedurch die Ehre des Vaters zu suchen, worin eben seine Lauterkeit und Gerechtigkeit beruht, 7, 18. Und dieß nun, daß er allezeit das dem Vater Wohlgefällige thut, ist der Grund, warum der Vater stets mit ihm ist und ihn nicht allein läßt, 8, 29. Um seiner Selbstverleugnung, dieses Gehorsams willen, liebt ihn der Vater, 10, 17. Er liebt ihn, weil er sein Leben hingibt, und in dieser Selbstaufopferung auf die höchsten Plane des Vaters eingeht. Aber auch er thut Alles, wie es ihm der Vater aufgetragen hat, bis zum Ende, weil er selbst den Vater liebt, 14, 31; 15, 10. Und wenn er nun in der entscheidenden Stunde, da ihn bald Alles verlassen wird, die Gewißheit festhält, daß doch der Vater ihn nicht allein lassen will (16, 32.), so quillt sie eben auch hier aus dem Bewußtseyn hervor (33.), das er hier so großartig ausspricht: daß er in der jetzigen Vollendung seines Werkes die Welt überwunden habe. Das ganze hohepriesterliche Gebet aber (vgl. gleich V. 4.) gründet sein Recht zu diesen weittragenden Fürbitten auf den vollendeten Gehorsam, welchen er in seinem Berufe geleistet hat.

Indessen setzt die fortschreitende Gemeinschaft der Offenbarung mit dem Vater immerhin die Grundlage eines ursprünglichen Verhältnisses voraus, welche in der Entwicklung selbst nicht enthalten seyn kann, sondern für sie gegeben seyn muß. Sollte diese nicht doch die Logoswesenheit, wenn auch die des depotenziirten Logos seyn? In dieser Rücksicht ist sehr merkwürdig, daß allerdings der λογος des Vaters auch in den Selbstaussagen Jesu bei Johannes eine sehr bedeutende und eigenthümliche Stellung einnimmt, jedoch eine von der Logoslehre des Prologs abweichende. Wenn er 5,

24. sagt: wer seinen λογος höre, und glaube dem, der ihn gesandt, der habe das ewige Leben, so ist zunächst darunter wohl Nichts Anderes zu denken nöthig, als seine Verkündigung. Ebenso liegt es auch 5, 38. (και τον λογον αὐτου οὐκ ἐχετε μενοντα ἐν ὑμιν) wohl am nächsten, zu erklären: Sie kennen Gott nicht recht und tragen dessen Wort (in der Schrift; vgl. 39) nicht fest in sich, sonst müßten sie ihm, seinem Abgesandten, glauben. In seiner besonderen Bedeutung tritt uns dieser λογος erst in der mehr benützten Streitrede 8, 31 ff. entgegen, wo Jesus mit der Aufforderung beginnt (31.), in seinem λογος zu bleiben, und (37.) als den verdammenden Beweis gegen die Gegner aufstellt, daß sein λογος nicht Raum in ihnen gewinne. Daß er aber hiermit nicht seine Reden meint, zeigt sich V. 43: Seine λαλια verstehen sie nicht, weil sie nicht im Stande sind, seinen λογος zu hören. Hienach ist dieser das Wesentliche und Eine unter der Hülle seiner mancherlei Reden. Und darum legt er ihm nun wohl auch 5, 1. die Kraft bei, daß wer ihn festhalte, den Tod in Ewigkeit nicht sehen werde, sowie es derselbe ist, um dessentwillen seine Jünger rein geworden sind, 15, 3. Und bedeutsam genug sagt er dann wohl auch 55., daß er den λογος des Vaters festhalte. Der λογος, welchen man in seinen λογοις hören kann, ist der λογος des Vaters, der ihn gesandt hat, 14, 24. Jesu ganze Aufgabe war, den Menschen den λογος des Vaters zu geben, 17, 14., den λογος Gottes, welcher wesentlich ἀληθεια ist, 17, 17. Die Art, wie Jesus hienach seinen oder vielmehr des Vaters ihm anvertrauten λογος von seiner Verkündigung unterscheidet, läßt nicht zu, dabei bloß an die Zusammenfassung der Verkündigung zu denken, oder an ihren hauptsächlichen Inhalt, sondern es ist die Substanz, von welcher er seine Verkündigung erfüllt und getragen weiß. In ihr ruht die Heilskraft seiner Predigt. Die ganze Wahrheit Gottes, die da frei und rein macht, ist ihm damit anheimgegeben (8, 32; 15, 3; 17, 17.), wie denn wohl auch das Lebensbrod des 6. K. damit zusammenfällt. Und die Gewißheit dieser Uebertragung muß die feststehende Grundlage bei aller fortschreitenden besonderen Offenbarung, die er empfängt, seyn.

Vergleichen wir nun aber hiermit das große Wort von der Liebe Gottes, in welcher er der Welt seinen Sohn gab (3, 16.),

und von dem allein über Heil und Unheil der Menschen entscheidenden Glauben an den Namen dieses Sohnes (3, 18.; vgl. 6, 40.), vergleichen wir vornehmlich die osterwähnte Rede vom Lebensbrode in K. 6., so erhellt wohl unzweifelhaft, daß er das Bringen dieses göttlichen Logos und sein eigenes Kommen gleich gesetzt hat. Ihm selbst ist der beseligende, Gott vollkommen offenbarende λογος Gottes zur Mittheilung gegeben. Dieß ist die feste zweifellose Grundlage seines Selbstbewußtseyns. Wir werden also nicht sagen: weil er sich seiner als des Logos Gottes selbst bewußt ist, ist er das Heil der Welt; sondern vielmehr, weil er die Bestimmung hat, der Welt das Heil zu geben, den Vater zu offenbaren, aus der Finsterniß der Sünde zu befreien und die Geburt in's neue Leben zu wirken, weiß er sich als den, in welchem der Logos Gottes ist, und diese Bestimmung ist der Grund, warum er sich vom Vater gesendet weiß, vgl. 10, 36. Sein Selbstbewußtseyn geht nicht von der göttlichen Logospersönlichkeit aus, sondern von seiner Berufsgewißheit, welche ihm das Bewußtseyn der Gegenwart Gottes in ihm selbst gibt; dieß kann nicht bündiger ausgesprochen werden, als er selbst es in 16, 30—39. gethan hat. Weil er gesagt hat, er und der Vater seyen Eins (30.), ist er der Gotteslästerung und Selbstüberhebung zur Gottheit beschuldigt. Er beruft sich darauf, daß die Schrift Menschen, zu denen das Offenbarungswort, der λογος Gottes, gekommen sey, Götter nenne (34.). Und nun habe er doch sicher das Recht, sich (nicht Gott, aber) den Sohn Gottes zu nennen, er, den der Vater geheiligt*) und in die Welt gesendet habe (36.); an seinen Werken sey doch zu erkennen, daß der Vater in ihm sey und er im Vater (38). Von dem ἁγιαζειν (vgl. auch das σφραγιζειν in 6, 27.) und ἀποσελλειν Gottes geht sein höchstes Selbstbewußtseyn aus, es unterscheidet ihn von denjenigen, προς οὓς ὁ λογος του θεου ἐγενετο; bei ihm ist das ganze Leben von Gott geweiht und dieß führt ihn dahin, daß er sich den Sohn nennt, und daß er sagt, er sey im Vater und der Vater in ihm. Das Sohnesverhältniß beschreibt er 15, 10. als ein wechselseitiges sich Kennen, ähnlich dem Verhältnisse, in welchem er als der gute Hirte zu den Sei-

*) ἁγιαζειν ist hier sicher die Erwählung und Ausrüstung zum Messiasberuf.

nigen steht (9.), ein Sichkennen, welches ebenso ein wechselseitiges Lieben ist, 15, 9. 10. Und ebenso wie dieses Verhältniß Gottes zu ihm sich wiederholt in seinem Verhältniß zu den Gläubigen, so ist dieß auch bei der anderen Anschauung der Fall, nach welcher er seine Einheit mit dem Vater als ein Ineinanderseyn (oder auch einfach als Einheit, 10, 30.) beschreibt, vgl. besonders 14, 20. und 17, 21. Mithin geht dieß Alles nicht über das gegenwärtige Leben und nicht über ein Selbstbewußtseyn der vollkommenen Offenbarung hinaus, sondern gerade dieses ist auf das Bestimmteste ausgeprägt. Wo nun diese Gewißheit in seinem Leben begonnen habe, zeigen uns die Reden des Evangeliums nicht; wohl aber deutet es uns sicher genug an, daß sie im Anfange seines messianischen Auftretens noch eine frische, neu lebendige war, 1, 57; 2, 4. 3, 11; 5, 19.

Ist die Grundlage des Selbstbewußtseyns Jesu von dieser Art gewesen, so begreift es sich nun leicht, daß er nirgends von seinem Kommen als einem von ihm selbst gewollten und beschlossenen spricht, und daß er alle seine Rechte und seine Macht von Gott ableitet, auch allein von einer Offenbarung der Herrlichkeit des göttlichen Vaters in seinem Leben weiß. Andererseits begreifen wir auch, wie er in der selbstlosen Hingebung an das Wort, das in ihm offenbar ist, wie dieses Wort so sich selbst als den von oben gekommenen schauen muß, wie er sich darin durchaus als nicht von dieser Welt seyend fühlt, und wie er ganz zusammengewachsen mit dem ewigen Gnaden- und Lebenswort des Vaters sich selbst in demselben von Ewigkeit in der Herrlichkeit beim Vater seyend schauen kann. Die so verschiedenartig scheinenden Elemente seiner Selbstaussagen gehen hiedurch in eine Einheit zusammen, deren Geheimniß nicht jenseits dieses Selbstbewußtseyns, sondern in ihm selbst liegt.

Man hat viel von dem mystischen Charakter des johanneischen Christus geredet. Darunter ist ohne Zweifel zu verstehen, daß sich seine Aussagen über seine Einheit mit Gott nicht leicht unter eine Kategorie der Reflexion bringen lassen. Wäre dieser Christus seinem Selbstbewußtseyn nach der Logos des Evangelisten, so würde jene Mystik von selbst verschwinden, wie sie denn auch im Prologe keineswegs vorhanden ist. Hier ist, wenigstens was das Kommen und Seyn Christi auf Erden betrifft, Alles ganz klar

und durchsichtig. Er ist der Herr der Welt, in die er kommt, er tritt in ihr auf mit seiner göttlichen Herrlichkeit; er erzählt, was er im Schoße des Vaters gesehen hat. Die Mystik aber des Christus, der im Evangelium spricht, besteht darin, daß er nicht dieser fertige Gott, überhaupt nicht göttlichen Selbstbewußtseyns ist, sondern daß seine Einheit mit Gott auf einer Hingebung der Person an Gottes Mittheilen beruht, und das Geheimniß der Offenbarung als das Einleben derselben sich an ihm vollzieht. Es ist nicht der fertige Logos, der in ihm vor uns steht und sich ausspricht, und eben so wenig der bloß dem Höchsten zustrebende Mensch, sondern es ist der Messias, der als Mensch geboren ganz eins mit Gott wird, eben so sehr durch Gottes Reden in ihm als durch sein Leben in Gott. Gerade nun das, was diese Selbstdarstellung mystisch erscheinen läßt, ist eines der stärksten Zeugnisse für die geschichtliche Aechtheit des johanneischen Christusbildes. Der Christus, der auf dieser Höhe des Selbstbewußtseyns steht, ohne doch dieselbe auf eine Lehre über sein göttliches Wesen zu gründen, der sich als den alleinigen Weg zu Gott darstellt, ohne doch für sich selbst irgend eine Ehre in Anspruch zu nehmen, der überall sich und sein Werk so sehr zusammendenkt — denn dieß Zusammendenken ist das Grundelement seines Selbstbewußtseyns —, daß er nirgends viel auf die Wege der Heilsverwirklichung eingeht, sondern sich einfach darbietet zum Glauben, Erkennen, Gehorchen, Nachfolgen, das ist kein gemachter, von der Lehre aus ersonnener, sondern der wirkliche lebendige Christus, in dessen unmittelbarer Selbstgewißheit das Wunder seines Evangeliums beschlossen liegt. Daß ihn das Johannes-Evangelium so zeigt, und darin von dem synoptischen Christusbilde nicht sehr weit abliegt, ist durch unsere Andeutungen nicht erschöpft, sie wollen nur gegenüber von einer weitverbreiteten anderen Ansicht eine Anregung geben, sein Selbstzeugniß in dieser Absicht unausgesetzt noch genauer und sorgfältiger zu prüfen.

Haben die Selbstaussagen des johanneischen Christus den Charakter, welchen wir in ihnen finden, so tritt er damit nicht nur dem synoptischen näher, sondern sein Wesen ist unserem Verständnisse überhaupt viel aufgeschlossener, als es das Selbstbewußtseyn des göttlichen Logos wäre, der zwar Fleisch geworden und auf die Erde herabgekommen, dabei aber doch wesentlich seiner selbst bewußt geblieben wäre. Es mindert sich jener phantastische

Schein, der zwar auf den ersten Blick gerade am johanneischen Christus eine besonders helle Glorie zu seyn scheint, der aber bei näherer Betrachtung zurückstößt, weil seine Erscheinung dadurch einem Nebelgebilde gleicht, das sich nicht fassen läßt, zu dem auch der Gläubige kein volles Herz fassen kann, weil ihm kein Erlöserherz in menschlicher Lebendigkeit entgegentritt. Ueber die christologischen Folgen, welche sich aus der rechtverstandenen Selbstaussage des johanneischen Christus ergeben, mögen hier noch einige Bemerkungen angefügt seyn.

Es ist die Frage, ob jenes Nähertreten in menschlicher Begreiflichkeit nicht auf Kosten der Gottheit Christi, und damit der wahren Erlösung geschehe. Dieß würde der Fall seyn, wenn wir in Christo nur einen Menschen sehen müßten, dessen höchste Bedeutung seine moralische Vollkommenheit ist. Denn die moralische Vollkommenheit der menschlichen Natur ist ein unendliches Streben, und darin allerdings wäre nie die Grundlage eines wahren Friedens mit Gott gegeben. Hätte er also einestheils sich in die Heilsbotschaft Gottes nur immer tiefer hineingelebt, und anderentheils das göttliche Leben nur immer reiner ergriffen, so wäre dieser Sohn nicht der Erlöser der Menschen. Aber die Anschauungen des johanneischen Christus setzen jedem Versuche einer solchen Auffassung den sprödesten Widerstand entgegen. Das ist das Allergewisseste in ihm, daß er die Lebenseinheit mit dem Vater von Anfang seines öffentlichen Wirkens an hat, und nicht erst erringt, daß sie eine in seinem wachsenden Verkehre mit dem Vater doch schlechthin gegenwärtige und fertige für ihn ist. Und eben so wenig wie mit einem moralischen Christus des Rationalismus hat der johanneische mit dem Christus neuerer Lehre gemein, dessen wesentlicher Begriff das Urbild der Menschheit ist, eine aus dem menschlichen Leben selbst herausgewachsene reinste menschliche Persönlichkeit, welche den Inbegriff der höchsten Anlagen dieses Lebens in sich verwirklicht hat, wenn auch nicht in allseitiger Auswirkung, so doch nach ihrer inneren Kraft. Vielmehr ruht die ganze Größe dieses Christus in dem, was er von Gott empfangen hat; sie ist eine ihm gegebene, nicht aus seiner Menschheit herausgewachsene. Sie besteht auch nicht in menschlicher Vollkommenheit, sondern in der Gegenwart Gottes in diesem seinem menschlichen Leben. Diese ist nicht eine in der menschlichen Natur

heimische. Sie ist die reine Offenbarung Gottes. Was er
ist er durch sie, als der Sohn.

Es handelt sich also nicht um einen bloß menschlic
Christus, und um die Frage seiner Gottheit der Substanz na
Wir sehen vielmehr, das ganze Bild, welches uns das johanneis
Evangelium von Christus entwirft, fällt zusammen, wenn wir i
die Unterlage einer übernatürlichen Gottgemeinschaft oder göttlic
Einwohnung entziehen wollten. Er weiß von keinem anderen B
rufe, als den er hiedurch empfangen hat. Er hat Nichts And
mitzutheilen, als eben das Wort Gottes, das ihn so erfüllt, d
er eins mit demselbigen ist. Er schreibt sich keinen anderen Ein
zu und sucht keine andere Wirkung, als daß er durch dieses W
der göttlichen Wahrheit das wahre Leben gebe. Nicht von d
sittlichen Seite aus will er das menschliche Leben bilden und e
heben, sondern durch die einfache Einpflanzung der höchsten Wa
heit, durch die Darstellung des höchsten Lebens von oben in i
selbst. Die Frage, welche durch die von uns angeregte Un
suchung betroffen wird, betrifft nicht die Gegenwart Gottes
Jesu, sie betrifft bloß sozusagen den Organismus seines pers
lichen Lebens, sein formelles Selbstbewußtseyn. Finden wir
seinen Aussagen nicht das Selbstbewußtseyn des ewigen göttlich
Logos, so ist auch das Göttliche in ihm nicht der Schwerpu
seiner diesseitigen Persönlichkeit, es ist nicht die personbildende Se
seines menschlichen Lebens. Sondern das Personbildende ka
nur die Menschheit seyn. Es ist ein wirkliches, menschliches I
was uns in ihm anspricht, ein vollkommenes reines menschlich
Selbstbewußtseyn, das bei aller Höhe, die es erreicht, und al
Herrlichkeit der ihm widerfahrenen Offenbarung, bei aller Unb
dingtheit, mit der es sich mit Gott eins weiß, doch nicht aufhö
sich menschengleich in Allem zu wissen, und seinen ganzen Zusamm
hang mit einer anderen Welt nur als einen angeschauten ha
Hiermit ist denn auch erst eine wirkliche Geschichte, eine reale En
wicklung Jesu nicht bloß in seinen Beziehungen nach außen, so
dern in seinem inneren Leben möglich, — ein Problem, welche
durch den historischen Inhalt der Evangelien, man mag nun vo
der synoptischen oder von der johanneischen Seite ausgehen, ge
bieterisch gestellt ist, und welches doch die von der Logospersön
lichkeit ausgehende Christologie nie zu lösen vermocht hat.

Aber auch in der modernen von Schleiermacher beherrschten Strömung ist diese Leistung nicht möglich gewesen. Schleiermachers kannte Formel über die Person Christi, welche das Göttliche in als ein Seyn Gottes in ihm beschreibt, und durch die stetige tigkeit seines Gottesbewußtseyns bedingt seyn läßt, darf wohl dingt als ein, zwar nicht das Ganze erschöpfender, aber doch richtige Grundlage vorzeichnender Ausdruck bezeichnet werden. der That aber ist dieses Seyn Gottes in Christo nach seiner führung Nichts Anderes, als ein vermöge der harmonischen lichen Entwicklung seines Lebens ungestörtes, und vermöge des lichen Gleichgewichtes aller Kräfte in ihm alldurchdringen= Bewußtseyn von Gott. Aber es ist nicht das Bewußtseyn von seiner persönlichen Einheit mit Gott, weil es nicht auf eigenthümlichen und realen Offenbarung Gottes in ihm grün= Sondern es ruht von Seiten Gottes lediglich in dem Be= der göttlichen Allgegenwart, und das Seyn Gottes in Christo dabei dem Seyn Gottes in dem Ganzen der Welt insoferne gestellt, als auch in seinem persönlichen Leben jene Ausglei= aller Momente Statt finde, wie in der Totalität der Welt, ge welcher nirgends ein bloß leidentlicher Moment ist, weil Zusammenwirken von allen jeder wieder thätig wird. Man könnte sucht seyn, diese seltsame Vorstellung ganz aus einer Anbeque= ng an die Forderungen der positiven Dogmatik zu erklären, n nicht in der That der in der Person Christi aufgestellte Be= ein durch die Voraussetzungen des Systemes geforderter wäre. Begriffe der Religion hatte dasselbe die Consequenz eines ab= ten Freiheitsgefühles dem absoluten Abhängigkeitsgefühl ge= t. Aber der Gegenpol eines aufgestellten Poles läßt sich scheinbar bannen; irgendwo macht er sich gewaltsam geltend. ß ist wohl die wahre Wurzel jener Christologie. Aber eben in liegt auch, daß ihr Christus eine Abstraction ist. Eben für harmonische sittliche Entwicklung, von der sie redet, hat sie e Grundlage. Darum ist sie auch zur Wiederherstellung der endigen Geschichte Christi untüchtig gewesen. Und hieran kön= n wir denn anknüpfen, daß gewiß jedes tiefere Eindringen in s Geheimniß der Person Christi unzertrennlich mit einem gründ= cheren Verständniß des Religions= und Offenbarungsbegriffes sammenhängt. Man scheue sich nicht vor diesem Satze in der

Meinung, daß damit zugegeben werde, Jesus sey für uns nic
mehr als das Urbild der Religion, und die Gottheit in ihm nich
Anderes, als eben der vollkommene Glaube, der sich Gott ga
zu vergegenwärtigen im Stande ist. Jedes tiefere Eingehen a
den Begriff der Religion wird herausstellen, daß dieselbe in ihr
Wahrheit eine Mittheilung, einen realen Akt Gottes voraussе
Es gibt keine wahre Religion ohne Offenbarung. Und hier m
uns die anthropologische Wurzel der Lehre von der Person Chr
liegen. Es liegt darin die Möglichkeit, daß eine menschliche P
sönlichkeit mit dem Offenbarungsworte Gottes Eins werde; i
liegt aber auch die Nothwendigkeit darin, daß dieses Offenbarung
wort so in Eine Person eingehe, wenn überhaupt das reine Go
tesbewußtseyn geboren werden soll. Und nun und nimmerme
hätte die menschliche Natur dieß aus sich selbst hervorgebrach
ohne den Liebeswillen Gottes, der Jesum schickte. Ob dabei di
Sendung unter allen Umständen so geschehen mußte, oder nur
Folge des Abfalls der Menschheit von Gott nothwendig w
ist eine kasuistische Streitfrage, welche eine ewige Wahrheit
eine empirische Anschauung vermengt. Wir können als gewiß
Satz aufstellen, daß Gott die Menschheit auf diese vollkomme
Offenbarung angelegt hat. Wo und wann und wie er diese
verwirklicht hätte, ohne die Sünde, das ist eine Frage, über wel
wir schlechthin Nichts wissen können.

Wenn uns der Christus der Evangelien so erscheint, daß d
Personbildende in ihm nur die Menschheit seyn kann, so ist d
für die Christologie immer doch nur die Eine Seite, welche sie
erwägen hat. Jesus ist sich nicht seiner als des göttlichen Log
bewußt. Er hat diesen Logos, er ist damit der Sohn und
vollkommen eins mit dem Vater. Aber dieß ist nun nur d
Ergebniß der geschichtlichen Betrachtung, der Ansicht von un
her. Eine ganz andere Frage ist, wie es sich von oben, vo
Gott aus betrachtet darstelle. Und wir können uns sehr leic
denken, daß sich nach dieser Betrachtung der Satz umkehren ließ
und statt seiner geradezu sagen: der Logos hat Christum. Den
in der That, das wesentliche Wort Gottes, welches sowohl sei
Sichselbstdenken als das Princip aller seiner Selbstoffenbarung is
muß es seyn, welches über Jesum gekommen ist, und durch sein
Einwohnung jene Gottgemeinschaft in ihm erzeugt hat. Aber e

ist nicht die Form seines Selbstbewußtseyns, die dadurch erzeugt ist, es ist nur der Inhalt desselben; jene ist und bleibt die menschliche. Und das Wort, welches seiner Natur nach kein solches Ich ist, kann auch seinerseits nicht seinem formellen Bestand nach in ihn eingehen. Die formelle Existenz Jesu und die des göttlichen Wortes ist nicht dieselbe geworden, weil sie eben formell eine andere ist. Und was die christologischen Formeln vereinigen wollen, aber nur in fortwährenden Antinomien zu vereinigen im Stande sind, das sind in der That zweierlei verschiedene und neben einander bestehende Betrachtungen eines und desselben Verhältnisses, welche erst durch die Vereinigung in der Formel in Widerspruch mit einander treten.

Die Selbstaussage Jesu scheint an die Christologie demnach die gedoppelte Forderung zu stellen, daß sein Selbstbewußtseyn als ein formell menschliches begriffen, und daß eben damit zwischen diesem und dem Logos in Ansehung der formellen Existenz unterschieden werde. Für das letztere spricht auch, wenn wir die Selbstaussagen Jesu und die Logoslehre des Evangelisten zusammenstellen, daß das Wort und der Sohn nirgends zusammenfallen. Wie der Evangelist vor dem zeitlichen Erscheinen Jesu nur von dem Worte spricht, und erst da vom eingeborenen Sohne, wo er bereits seinen Standpunkt innerhalb des wirklichen Lebens desselben genommen hat (1, 18. vgl. 17.), so nennt sich Jesus durchaus nur den Sohn, er weiß Nichts von sich als dem Worte, er kennt nur ein Wort, das ihm übertragen ist. Diese Unterscheidung ist nicht bloß begründet durch die verschiedenen Zustände, welche die gleiche Person durchlebt; sie zeigt mehr an, sie weist darauf hin, daß das Selbstbewußtseyn des geschichtlichen Christus ein eigenthümliches, daß es nicht das jenes Logos Gottes ist, der bloß Fleisch geworden und in die Menschheit wie in eine eigenthümliche Sphäre für sein Leben und seine Selbstbethätigung eingetreten wäre. Mithin liegt wenigstens von hier aus keine Berechtigung vor, jenem vormenschlichen Logos das gleiche Selbstbewußtseyn zuzuschreiben, wie es der wirkliche Christus hat; wir wissen aus seinem geschichtlichen Leben Nichts über die Persönlichkeit jenes Logos. Es ist nun eine andere Aufgabe, den Begriff desselben vom Boden der Trinitätslehre selbst aus genauer zu untersuchen, indem man sich in klaren Begriffen vergegenwärtigt, ob der immanente Logos

Gottes in der That eine Person in dem Sinne seyn kann, wie man sich dieselbe in dem Entschlusse der Menschwerdung und in der Vereinigung mit der Menschheit, also in der Continuität ihres Selbstbewußtseyns mit dem des historischen Christus gedacht hat. In der That kann es einer unbefangenen Uebersicht über die trinitarischen und christologischen Versuche der neueren Zeit kaum verborgen bleiben, daß ein herrschender Zug in derselben dahin führt, zwischen der immanenten Trinität und der göttlichen Selbstbezeugung in der Oekonomie der Offenbarung real zu unterscheiden, wohin wir auch die Versuche rechnen, in der innergöttlichen Entwicklung selbst zwei Seiten aus einander zu halten. Dieß begreift sich ganz gut, abgesehen von allen Einflüssen des historischen Christusbildes, aus der Theologie allein, wenn wir bedenken, daß fast alle neueren Beschreibungen der immanenten Trinität ein modalistisches Gepräge tragen und mehr oder weniger deutlich den Ursprung aus der Darstellung eines Prozesses des göttlichen Selbstbewußtseyns — auch wo sie andere Kategorien voranstellen — nicht verläugnen können. Es ist sehr leicht, diese Auffassungen auf die Namen alter Häresien zurückzuführen. Und doch dürfen wir sie wesentlich davon verschieden achten. Denn jene Unterscheidung, welche wir herrschend finden, ist ein Zug, der die ganze philosophisch-theologische Arbeit des deutschen Protestantismus voraussetzt, die Scheidung von Diesseits und Jenseits und den Begriff des Transscendenten, wie ihn jene Arbeit hervorgebracht und kaum eine andere Richtung so bewußt ausgesprochen hat, als die Kantische Philosophie. Die Christologie aber hat diese Aufgabe gleich im Reformationszeitalter bekommen, wie sich an dem Gegensatze der lutherischen und der reformirten Christologie zeigt. Die lutherische Christologie hat dem evangelischen Glauben an Christum seinen reinen Ausdruck gegeben, insofern sie die unmittelbare Einheit des Menschen mit der Gottheit im Bewußtseyn Christi in ihrer vollsten Tragweite behauptet hat. Sie ist aber gänzlich unfähig geblieben, das Werden dieses Bewußtseyns nachzuweisen. Während sie es in der körnigen Fülle seines Inhaltes anschaute, hat sie seine Form nicht zu begreifen gewußt; und um die unverkümmerte Gotteinheit des Sohnes zu haben, hat sie ihn selbst zu einem transcendenten Wesen gemacht. Die reformirte Theologie hat die kritische Richtung der protestantischen Spekulation zuerst herausgestellt, aber in

einer Weise, bei welcher sie stets Gefahr lief, die Substanz selbst zu opfern. Die Unterscheidung, welche sie vorgenommen hat, ist nicht die jetzt geforderte. Sie hat vielmehr zunächst die Aufgabe nur verwirrt und erschwert, indem sie nicht aufhörte, den Personbegriff vom historischen Christus oder dem Sohne unmittelbar auf das Wort überzutragen. Aber in dem Verhältnisse beider Lehren zu einander ist unstreitig sowohl der Inhalt, welchen die evangelische Christologie haben muß, als auch die Aufgabe, welche sie in ihrer begrifflichen Ausbildung zu verfolgen hat, fest vorgezeichnet.

Das Recht zu solcher dogmatischen Fortbildung liegt aber ohne Zweifel überhaupt in der Natur des orthodoxen Dogma's von Christo. Die große Bedeutung der schon in den Kämpfen der alten Kirche gewonnenen Errungenschaft liegt nicht in der Fassung, welche sie den höchsten Problemen des christlichen Denkens über Gott und Christum gegeben hat, sondern darin, daß ihre Aufstellung den Heilsinhalt des Glaubens, sofern er darauf ruht, mit so unerschütterlicher Festigkeit behauptet und die Aufgabe dafür bezeichnet hat, was das Denken über jene Begriffe geben müsse, um mit der thatsächlichen Wirkung des Christenthums als Erlösung übereinzustimmen. Mehr als eine Aufgabe, für welche gewisse Grenzlinien gesteckt sind, werden wir innerhalb der Dogmatik nicht darin finden können. Und diese Aufgabe zu deuten und zu erfüllen, muß das Recht unserer Theologie seyn.

Zunächst war es unsere Aufgabe, zu zeigen, daß der geschichtliche Christus im johanneischen Evangelium so wenig als in den übrigen ein transcendentes Selbstbewußtseyn zeige. Eben dieselbe am geschichtlichen Christus überhaupt gemachte und sich immer unwiderstehlicher Bahn brechende Wahrnehmung ist wohl mit eine Ursache jener kürzlich in diesen Blättern besprochenen Neigung neuerer Christologen, das geschichtliche Selbstbewußtseyn Jesu zwar als eine Fortsetzung des jenseitigen göttlichen des Logos anzusehen, so jedoch, daß dieses sich formell in das diesseitige umgesetzt habe, oder eine reale Kenosis des Logos eingetreten sey. Diese Ansicht scheint allerdings den Vortheil zu bieten, daß jenes vollkommene Bewußtseyn der Einheit mit Gott als einer schlechthin für ihn gewissen, welches Jesus hat, sich daraus am leichtesten erklären ließe, weil eben sein diesseitiges Selbstbewußtseyn immer von dem Hintergrunde seines ursprünglichen und wahren Wesens getragen

wäre. Sehen wir aber die Sache näher an, so ist die Schwierigkeit vielmehr größer. Der real depotenzirte Logos mußte sich mit seinem göttlichen Selbstbewußtseyn eben auch seines Sohnesbewußtseyns und seines göttlichen Wissens begeben haben. Wenn er nun im Laufe seines menschlichen Lebens wieder zu diesem gekommen seyn soll, so begreift sich nicht, daß nicht eben damit die Kenosis wieder zurückgenommen und das göttliche Logosselbstbewußtseyn wieder hergestellt seyn sollte. Und hiermit würde wenigstens für einen Theil seines Lebens, ja ohne Zweifel eben für den Theil desselben, den wir allein kennen, und der die Forderung des Begreifens seiner realen Menschheit an uns stellt, die Wirklichkeit der Entwicklung aufgegeben seyn. Gerade jene eigenthümliche Erscheinung der Sohnschaft und der Gotteinheit im Bewußtseyn ohne ein göttliches Selbstbewußtseyn, welche uns der geschichtliche Christus zeigt, möchte sich bei dieser Kenosis des Logos am wenigsten begreifen lassen. Entweder muß die Kenosis so weit gehen, daß sie auch kein Sohnesbewußtseyn mehr zuläßt, oder aber, wenn dieses eintritt, so kann es wohl nur in seiner ursprünglichen transcendenten Gestalt wiederhergestellt seyn. Am deutlichsten wird wohl diese Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß der entleerte Logos über sein eigenes ursprüngliches und vorzeitliches Seyn als das seinige ausgesagt haben soll, ohne doch noch das Wissen davon als Erinnerung zu haben.

Aber wenn auch über die Lösung der Aufgabe die Wege auseinander gehen, so sind sie, wie wir sehen, doch in dem gleichen Streben vereinigt, und dieß ist ohne Zweifel die bedeutungsvollste Erscheinung der Gegenwart auf dem christologischen Gebiete. Wir wollen das Wesen des Gottmenschen in einer wahrhaft menschlichen Lebensentwicklung begreifen. Nur wenn wir dieß im Stande sind, werden wir den Begriff des Gottmenschen festhalten können. Der in diesen Zeilen von einer besonderen Grundlage aus angedeutete Versuch macht keinen Anspruch, den einzigen Weg aufzustellen. Wird das Ziel auf einem anderen besser erreicht, so wollen wir uns gerne bescheiden. Die Forderung aber muß als eine unerläßliche jetzt an jeden christologischen Versuch gerichtet werden, daß er sich vor allen Dingen an der Geschichte Jesu in unbefangener nnd treuer Würdigung ihrer evangelischen Ueberlieferung prüfe.

Die Grundsätze der evangelischen Kirche Deutschlands über Ehescheidung im ersten Jahrhundert nach der Reformation.

Von Fr. Albert Hauber.

Bei der Bearbeitung des württembergischen Eherechts mit der geschichtlichen Seite desselben, Quellen, Entstehung, Fortbildung beschäftigt, hatte sich mir die Nothwendigkeit ergeben, zum Behuf des Verständnisses des Vaterländischen und Partikularen die Untersuchung auf ein weiteres Feld auszudehnen und die Entstehungsgeschichte des evangelischen Eherechts überhaupt nach den Quellen genauer kennen zu lernen. Einen Theil des hiebei Gesehenen in diesen Blättern niederzulegen, ist mir von der verehrten Redaktion freundlich erlaubt, und ich mache davon mit dem Wunsche Gebrauch, einen Beitrag zu wahrheitsgemäßer Beurtheilung eines seit einiger Zeit vielfach angeregten Gegenstandes zu geben; indessen nur von dem geschichtlichen Standpunkt aus. Es soll kein Gutachten seyn über die umfassende Frage von der Scheidung und Wiederverehelichung Geschiedener, sondern nur der Versuch einer geschichtlichen Orientirung. Man kann darüber, was werden soll, verschiedener Ansicht seyn, aber darüber, was gewesen ist, dürfen nicht Ansichten und Wünsche entscheiden, sondern die Thatsachen, welche für Alle gleich vorliegen. Ich für meinen Theil bekenne mich zu der Ueberzeugung, daß, Scheidung vom Band überhaupt zugestanden, eine Ehe, deren Wirklichkeit zerstört, auch keine wahre mehr ist, und mit keinem obrigkeitlichen Zwang als solche aufrecht erhalten werden soll; aber das darf mich nicht abhalten zu ge-

stehen, daß die herrschende Ansicht in Deutschland während d
ersten Jahrhunderts nach der Reformation im Punkt der Lebe
nachstellungen, Giftgeben u. s. w. eine andere war. Ebensowe
dürfen andere, welchen es um die strengste Behandlung zu th
ist, diejenigen Thatsachen ignoriren oder in Schatten stellen, we
ihrem Absehen nicht zusagen. Aber es hat sich neuerer Zeit
achtungswerthen und gewiß nothwendigen Bestreben, das e
gelische Scheidungswesen da wo es von seinen ernsten Gr
lagen abgekommen ist zu restauriren, ein über das Evange
hinaus greifendes Stürmen beigesellt, das auch der Geschichte
walt anthut, wie es bestehende Gesetze durch Organisirung
Widerstandes niederzwingen will, und wenn ich anders recht
so ragt auch in diese Frage, die Solches am wenigsten l
mag, etwas von jenem Wesen herein, das anderwärts auf
Gebieten des Kultus und der kirchlichen Verfassung — nicht
Katholizismus, denn dieser ist eine handhafte, greifbare Gestalt
aber — als das katholisirende Gespenst in der evangelischen K
umgeht, unheilstiftend durch Schrecken oder Erweckung eines
Mißtrauens bei unserem Volk. Es gibt, die uns die Ehe w
derum zu einer Art von Sacrament machen möchten, einem
ckenden Geheimniß von unnahbarer Macht über der Schwac
der armen Menschen, und also muß auch das entsprechende D
dazu, sey's in der alten Theologie und im alten Recht oder in
Exegese, gefunden werden. Daher das Bestreben, dort ein in
fertiges Scheidungsrecht aufzuzeigen, wo die vorurtheilslose
schichtsbetrachtung nur Anfänge und Werden sehen kann, oder
Gegentheil dort lauter Unsicherheit und Schwanken und eine N
seite der Reformation als Folge des Abfalls vom Gehorsam
Buchstabens zu erblicken, wo man mit offenem Auge nur ein
richtiges Ringen wahrnimmt, durch das Labyrinth schwerer
wirklichen Leben aufgedrungener Fragen den sichern Gewissen
zu entdecken.

Solcher Mißhandlung der Geschichte darf man nicht gl
giltig zusehen, auch wenn sie zuletzt ohne praktische Folgen in d
Gesellschaft wie in der Wissenschaft ohne Fundament erfund
werden wird.

Uebrigens bin ich mir wohl bewußt, was die Resultate d

nachstehenden Untersuchung betrifft, durchaus nichts Neues auf die Bahn zu bringen; den wirklichen Verhalt der Sache kennt man längst und war man darüber bis in die neueste Zeit, in welcher das Bedürfniß kirchlicher Agitation die Trübung hervorrief, im [...]en, wie dieß bei allen klassischen Kirchenrechtslehrern, z. B. J. H. Böhmer, Eichhorn, Richter gesehen werden kann; es kann daher hauptsächlich nur von einer durch das gegenwärtige Bedürfniß hervorgerufenen übersichtlichen Zusammenstellung des vorhandenen [...]ffs die Rede seyn und mit dieser wünschte ich allerdings auch [...]chen zu dienen, welche zuvor schon das richtige Urtheil haben, [...] überhaupt Gelegenheit zu eingehender Orientirung zu geben.

Warum nun aber ein ganzes Jahrhundert in den Kreis der [Unt]ersuchung gezogen, warum sich nicht etwa auf die ersten [Jah]rzehnte, auf die Zeit der Abfassung der symbolischen Bücher, [...] alten Kirchen- und Eheordnungen beschränkt ist, das wird sich [...] Verlauf der Untersuchung selbst erklären. Es ist nicht möglich, [...] ihren Kundgebungen allein ein genügendes Bild des ursprüng[lichen] evangelischen Scheidungsrechts herzustellen, außer man be[...]t sich darzulegen, wie sie manches Wichtige absichtlich und [...] Noth unentschieden lassen. Göschen *) hat den Versuch ge[macht], und zwar mit aller Pünktlichkeit und Objectivität, ich glaube [...]at eben damit zu der Einsicht verholfen, wie enge die Gren[zen] sind, inner deren etwas Sicheres gefunden wird. Ein eigent[lich]er und erster Abschluß der Entwicklung ist erst später eingetre[ten], ich finde, daß es ungefähr zu der Zeit oder kurz zuvor ge[schah], da Joh. Gerhard seinen großen Tractat de conjugio, die[sen] noch vor allen seinen andern auch für die Nichttheologen klas[sisch] gewordenen locus schrieb. Bis zu ihm hin, also bis gegen [den] Anfang des 30jährigen Kriegs, sind die Ansichten über man[chen] wichtigen Punkt noch im Fluß; bei ihm finden wir fast über[all] die fixirten Grundsätze, die, wenn sie auch noch nicht immer [sich] auf bestehende Gesetze berufen können, doch eine zur Herr[sch]aft gelangte Doctrin zur Seite haben, eine Doctrin, deren

*) In der Dissertation: Doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae seculi decimi sexti adumbrata. Halis 1847. IV. Annullatio. Divortium pag. 59 et seq.

Kenntnißnahme wir nicht entbehren können, wenn wir die al
Eheordnungen und die alte Praxis verstehen wollen.

Zwar gewisse Fundamentalanschauungen sind so alt, als
Reformation selbst, und überall mit ihr vorhanden, aber wie
eingehen sollen in das praktische Leben, wie sich unter einan
ausgleichen beim Zusammentreffen, wie weit sie ihre Consequen
zu erstrecken haben in der Gesetzgebung, darüber war man
und lange unsicher. Man darf sich nicht scheuen, dieß einzu
stehen; die Reformatoren haben sich nicht zu schämen, daß sie
von Anfang an lauter sichere Schritte gethan haben auf ein
Gebiet, welches durch das päbstliche Recht und durch die römis
Finanzkunst gerade damals auf's äußerste verwirrt war, und
es sich nicht allein von der an sich schwierigen Berathung
Gewissen, sondern auch davon handelte, evangelische Ehen geg
über von dem im deutschen Reiche herrschenden Familien- u
Erbrecht sicher zu stellen. Denke man z. B. nur daran, wel
Mühe es damals gekostet hat, den Grundsatz durchzuführen,
uns jetzt ganz und gar natürlich vorkommt, daß nämlich die
liche Einwilligung ein wesentliches Erforderniß zur Giltigkeit ei
Eheverspruchs der Kinder ist; ziehe man neben den Schwierigk
ten, welche die alten Rechtsordnungen des Reichs den neu
Grundsätzen entgegenstellten, auch noch diejenigen in Betrac
welche den Reformatoren und den Obrigkeiten aus dem Mißbrau
der durch Abschüttlung des römischen Jochs gewonnenen Freih
von Seiten eines bis daher in kirchlichen Dingen wie ein Ki
gegängelten Volks erwuchsen, ein Mißbrauch, der Luthern d
bittere Wort erpreßte, solche Leute seyen nicht allein werth, un
des Pabstes Gesetzen zu seyn und sich zu martern, sondern un
des leidigen Teufels Gesetzen sollten sie leben *) — so wird m
es natürlich finden, daß ein evangelisches Eherecht nicht mit ein
mal fertig und gewappnet mit Schild und Speer aus dem Ha
der Reformation entsprungen ist. Bekanntlich enthalten uns
symbolischen Bücher, abgesehen von ihrer Vertheidigung des Eh
standes der Geistlichen, in welcher allerdings die der mittelalte

*) Luthers Vorrede zu Brentz: „Wie in Ehesachen ... christenlich z
handeln sey." Wittenberg 1531.



lichen entschieden entgegengesetzte Grundanschauung der Reformation von dem Wesen und dem hohen Werth der Ehe, als einer ...lichen und demnach über unnatürliche *) Menschensatzung zu ...enden Stiftung zu Tage tritt, eine eigentlich dogmatische Feststellung über die Ehe nicht. Was namentlich die Scheidung be..., so wird nur ein einzigesmal, und zwar mehr gelegentlich in ... Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln de potestate et jurisd. episcoporum gesagt: injusta etiam traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti, post factum divortium ... ein Satz, den unsere württembergische Confession (Vom ehe...en Stand, letzter Absatz) dahin wiederholt: „Wir verhoffen auch, ... die frommen Bischoff und Fürsten werden zulassen und ge...tten, denen so von ihrem ehebrecherischen Gemahl rechtmäßig ...schieden, sich dieser Freiheit wiederum im Herrn zu heurathen ... gebrauchen, welche Freiheit ihnen der Sohn Gottes unser Herr ...sus Christus gegeben hat. Matth. 5 u. 19."

Gleichwohl ist in diesen Aeußerungen ein dogmatisches Prin... der Reformation zu erkennen. Gegenüber der römischen Kirche, ...e auf Grund ihres Sacramentsbegriffs bei wirklich und recht...ig geschlossenen und vollzogenen Ehen keine Scheidung als ... von Tisch und Bett zugibt, hat unsere Kirche von Anfang ... den Grundsatz aufgestellt: rechte Scheidung ist Scheidung ...m Bande, und hat diesen Grundsatz wissenschaftlich und prak...ch durchgeführt. (Gerhard §. 563—594.)

Wir werden später sehen, welche Folgen diesem Grundsatz im ...zelnen gegeben worden sind, und dabei wird sich zugleich heraus...len, aus welchen Motiven er geflossen ist.

Nicht minder entschieden als dieser dogmatische Satz von den ...ologen verfochten wird, ist ein anderer jurisdictioneller ...n den durch die Reformation gegründeten Gemeinwesen festge...llten worden, nämlich dieser: Ehesachen sollen nicht von ...n bischöflichen geistlichen Gerichten, sondern inner-

*) Luther a. a. O. „Weil sie wußten, daß ein Gottes Werk war und doch ...ht lobten noch ehreten, sondern verdammten und lästerten, hat er sie billig ...hin gegeben in verkehrten Sinn, daß ihnen nichts gefallen kann, denn der ...erschändlichste Brauch und Unlust des Fleisches und ihren Lohn an ihrem ...jenen Leib empfangen, wie sich's gebührt."

halb jedes Territoriums von einem Landesgeri
entschieden werden.

Er folgte mit Nothwendigkeit aus dem erstern, sobald n
zu der Gewißheit gekommen war, daß die Bischöfe und ihre
richte denselben nicht gelten ließen; in ihm spricht sich aber zug
die allgemeine Richtung der Reformation und jene wesentliche
rungenschaft derselben aus — das Gewissen nicht mehr jen
der Alpen, sondern bei sich selbst zu haben, ein religiöses Prin
obzwar zunächst hier in territorialistischer Form zu Tage tret
ohne welches, wie jetzt der völlige Untergang der josephinisc
Ehegesetzgebung in Oesterreich von Neuem beweist, die Staa
mit allen ihren liberalen und humanen Institutionen doch nur
Sand bauen.

Früher sogar noch als die Aufstellung eigener Eheordnun
tritt die Einrichtung eigener Ehegerichte in's Leben, wie z. B.
Württemberg (vgl. mein Württemb. Eherecht §. 6); ihr Daseyn
längere Zeit den Mangel eigentlicher Ehegesetze — in Kurh
bis auf den heutigen Tag (vgl. Strippelmann, das Ehesc
dungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach hessischem Re
1854), oder doch die aus den Verhältnissen zu erklärende M
gelhaftigkeit und Dürftigkeit derselben vertreten. Es wird
später zeigen, wie diese territorialen Ehegerichte mehr als b
Vollstrecker, wie sie zugleich die Bildner des evangelischen Eherec
und namentlich des Scheidungsgesetzes gewesen sind.

Das Einsetzen von Ehegerichten hatte übrigens noch e
andere Absicht, als die der Ablösung des Gewissensbandes v
der römischen Hierarchie; es galt zugleich durch sie der Einzelw
kühr und der Gewissenlosigkeit der Partieen in Ehesachen zu steue
Daß Niemand sich „eignes Gefallens“ scheiden und wiederverh
rathen dürfe, dieser Grundsatz ist ein allgemein angenommener, u
wenn Calvin einmal (comm. in harm. evang. ad. Matth. 19, 9
dem Mann erlaubt, sich auch ohne obrigkeitlichen Spruch vo
einem ehebrecherischen Weibe zu scheiden, so meint er dieß nur i
Nothfall und da, wo ein corruptes Gemeinwesen und die ve
kehrte Nachsicht der Obrigkeit den Ehebruch nicht strafe. Au
muß die Unerfahrenheit und die Willkühr der einzelnen Geistliche
in den ersten, stürmischen Zeiten der Reformation das Bedürfni

beigelegt haben, Ehe-, vornehmlich Scheidungssachen dem lokalen und subjectiven Gutdünken zu entnehmen und ihre Behandlung in einem höheren Gerichte zu concentriren. So entzieht die kursächsische Instruction und Visitationsformel von 1527 den Pfarrern, weil sie liederlich (nicht moralisch, sondern praktisch) in Ehesachen verfahren seyen, die Ehescheidung und weist sie an den Amtmann, Superintendenten und an die Gelehrten.

Nach welchen Grundsätzen wurden nun aber diese territorialen Ehegerichte bestellt? aus welchen Personen zusammengesetzt? In den meisten Ländern sind sie gemischt aus rechtsgelehrten Räthen und Geistlichen. Doch findet sich in der Lübeck'schen Kirchenordnung von 1531 (Richter, Sammlung rc. I. S. 145 u. f.), daß sich der Rath die Ehesachen vorbehält und durch zwei Rathsherren und vier verständige Bürger unter Beihülfe eines in dem kaiserlichen Rechte erfahrenen Secretarius, also ohne Zuziehung der Theologen, Recht schaffen will, und in der Bremer von 1854 (Richter S. 241) heißt es, die Prediger sollen die Gewissen unterrichten, in schwierigen Fällen bei den Superintendenten fragen; wenn es aber Hadersachen werden oder Aergerniß betreffe, sollen sie nicht fortfahren, sondern zu der Obrigkeit weisen, der die Ehesachen „als ein auswendig weltlich Ding" unterworfen seyen, was so viele kaiserliche Rechte, darüber gestellt, beweisen. Man würde fehlgreifen, wenn man in dieser Fernehaltung der Theologen von dem entscheidenden Gericht ohne Weiteres etwa den Ausfluß des republikanischen Elements vermuthete. Andere Republiken schließen die Geistlichen nicht aus. Die Züricher Eheordnung von 1525 (Richter S. 21 u. f.) bestellt das Ehegericht aus je zwei Mitgliedern der Räthe und zwei Leutpriestern, „die des göttlichen Worts berichtet", übrigens von diesen Entscheidungen Appellation an den Rath offen lassend; und die Basler von 1529 (S. 120) stellt ebenfalls zwei Geistliche den Rathsmitgliedern im Ehegericht zur Seite.

Man handelte, wie es das Bedürfniß und die Umstände gaben. Ein Recht, im Ehegericht zu sitzen, ward bei den Theologen so wenig als bei den Juristen als solchen vorausgesetzt, die Jurisdiction als der obersten Gewalt im Staat inhärirend angenommen, von welcher sie delegationsweise entweder besondern Ehe-

gerichten oder den Consistorien anvertraut werden konnte. So weist die Wittenbergische Consistorialordnung von 1542 den drei Landesconfessionen unter Anderem auch die Ehesachen zu, „der man zu Hof nicht bequemlich abwarten kann"; und noch deutlicher spricht sich in der Jena'schen Consistorialordnung von 1569 (Richter II. S. 325 u. f.) der damalige Standpunkt aus, wenn sie sagt: „wiewohl die Ehesachen an ihnen selbst bürgerliche Sachen sind, dafür auch bei den alten christlichen Kaisern gehalten worden, wollen wir doch dieselben aus viel beweglichen Ursachen an das Consistorium gewiesen haben."

Nach und nach erst bildete sich der Grundsatz aus, daß Geistliche von Rechtswegen den Ehegerichten beizugesellen seyen. Man weiß, wie Luther sich dagegen gesträubt, wie er die Ehesachen der weltlichen Obrigkeit auf's Gewissen zu legen gesucht; es geschah dieß gleichzeitig mit dem während der ersten Jahrzehnte gemachten Versuch, das protestantische Ehe-, vornehmlich das Scheidungsrecht auf Grundlage des römischen Kaiserrechts aufzubauen — ein Versuch, der in dem merkwürdigen Büchlein des Hall'schen Reformators Brenz: „Wie in Ehesachen und in den Fällen, so sich derhalben zutragen, nach göttlichen billigen Rechten christenlich zu handeln sey" (Straßburg 1530. Wittenberg 1531), wissenschaftlich durchgeführt und von Luther in seiner Vorrede dazu höchlich gelobt ist. Aber man weiß auch, daß namentlich von Seiten der Juristen, und zwar selbst solcher, die zur Reformation hielten, diesen Neuerungen ein hartnäckiger Widerstand entgegengetreten ist, und daß es diesen lange nicht in den Sinn wollte, sich vom kanonischen Recht zu trennen. Die Folge war, daß die Ausbildung des Eherechts doch hauptsächlich und fast allein den Theologen zufiel — den Theologen, welche, nachdem jener immerhin künstliche und von der kaiserlichen Gewalt selbst sammt der Reformation desavouirte Versuch mit dem Kaiserrecht aufgegeben war, eine viel nähere und für die Gewissen sicherere Quelle in der heiligen Schrift hatten*). Je entschiedener aber man das

*) Vgl. Württemb. Eherecht S. 10 not. * und überhaupt die dort gegebene Genesis unsres Particularrechtes, in welcher sich als in einem kleinen Bild der Gang der Sache im Großen abspiegelt. Brenz hat später jenen frühern Versuch selbst desavouirt, z. B. Comm. ad Levit. XVIII. (Hall 1542).

römische Recht bei Seite ließ und je mehr man sich bemühte, aus der Schrift zu schöpfen, um so natürlicher und nothwendiger erschien die Beiziehung der Geistlichen und Theologen. Sie waren dabei als die „des göttlichen Worts berichtete" Gewissensräthe, oder wie später Felix Bidenbach in seinem Tractat über würtembergische Ehesachen von 1608 (vgl. württemb. Eherecht S. 19) sagen konnte, als die divini juris periti, wobei er übrigens die nicht zu übersehende Distinction macht, daß zu seiner Zeit bei uns die Theologen hauptsächlich mit denjenigen Dingen, welche die Substanz der Ehe betreffen, zu thun gehabt, das Urtheil bei Strafen aber und überhaupt die mehr processualische Seite den Juristen überlassen haben. (Württemb. Eherecht §. 21. Anm.)

Dieser Unterschied fällt aber sodann bei Gerhard weg. Ihm sind die geistlichen Mitglieder der Ehegerichte geradezu ebenso Richter, wie die politischen, indem er die nunmehr herrschend gewordene Anschauung dieses Verhältnisses in folgenden Sätzen darstellt.

Die Theologen und die Kirchendiener dürfen von der Cognition und Dijudication der Ehesachen nicht ausgeschlossen werden; denn obwohl diese Dijudication nicht allein ihre Sache sey, wie die Päbstlichen wollen, noch ihnen ob jurisdictionem aliquam secularem ordinariam ac potestatem coactivam, wie wiederum die Päbstlichen wollen, zukomme, so seyen doch in die von den Landesherren hiefür bestellten Collegien neben den politischen auch diese kirchlichen Personen aufzunehmen, und es komme ihnen non minus quam illis politicis delegata quaedam potestas zu, ecclesiae ac magistratus nomine in causis matrimonialibus judicialiter cognoscendi, procedendi, definiendi, exsequendi.

Gerhard unterscheidet dabei noch ausdrücklich dieses judicium coactivum, das von den geistlichen Beisitzern der Ehegerichte in ihrer Eigenschaft als obrigkeitliche Personen geübt werde, von dem judicium discretivum, welches die theologischen Facultäten

---

legibus romanis sua autoritas sublata est, cum administratores (die Kaiser) subjecerint eas legibus pontificiis, hoc est nullis. Wie ungerne er aber darauf verzichtet, ergibt sich aus dem bald darauf folgenden: quamquam administratores rom. legum cesserint canonibus pontificiis, tamen . . . appellabimus a deceptis fraude ad recte edoctos, aut a legum administratoribus ad ipsas leges.

in zweifelhaften und bestrittenen Fällen, da es sich von Gewissensfragen handle, auszuüben haben, und führt sodann mehrere Gründe an — aus der Natur der Ehe als eines göttlich geheiligten Bundes und einer Gewissenssache, worüber die heilige Schrift Norm gebe, aus der Praxis Christi und der Apostel, als von welchen hierüber Responsen gegeben worden und aus der beständigen Praxis der Kirche, — um die Nothwendigkeit jener amtlichen Betheiligung der Geistlichen an den Ehegerichten zu beweisen (§. 692—699).

So ganz unbestritten war übrigens dieser geistliche Beisitz auch damals schon nicht, sonst hätte Gerhard nicht nöthig finden können, ihn wider die damaligen Beanstandungen in seinen Schutz zu nehmen. Und es ist bemerkenswerth zu vernehmen, worauf diese sich stützten: die Ehe sey Gegenstand des natürlichen, also nicht eines besondern göttlichen Rechtes, sie sey eine rein bürgerliche und weltliche Sache, auch das bürgerliche Recht zureichend, um Ehesachen zu entscheiden; für die Theologen aber sey es unanständig, in solchen weltlichen Dingen als Sachverständige auftreten zu wollen, und es komme ihnen überhaupt kein Imperium oder Jurisdiction zu, folglich auch keine Entscheidung in Ehesachen, als welche ohne den Hinzutritt der obrigkeitlichen Zwangsgewalt ohne Erfolg wäre. (§. 700.) Man sieht hieraus auch, daß es geschichtlich nicht richtig ist, die Entstehung derjenigen Ansichten, welche später im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts sich in der Ehegesetzgebung geltend machten, erst an dessen Anfang und an das Ende des siebzehnten hinaus zu datiren, und ihre Erfindung, wie Strippelmann (a. a. O. S. 85) und ihm nach mehrere Andere gethan, dem späteren Rationalismus und Pietismus allein zuzuschreiben. Sie waren schon früher und immer vorhanden, nur ihre Herrschaft ist erst später eingetreten, und die Ziehung aller ihrer Consequenzen.

Mit dem Schluß jedoch des ersten Jahrhunderts, dieß ist sicher, war die Betheiligung der Geistlichen herrschend in Uebung wie in den Ansichten, und zwar herrschend, weil auch die Ansicht von der Ehe, daß sie wesentlich eine, wenn auch nicht kirchliche, doch spirituelle Sache, und daß die Lehre von der Ehe hauptsächlich aus der Schrift zu schöpfen sey, die herrschende war.

Es schien nöthig, hievon etwas eingehender zu reden, theils

um den Charakter der alten territorialen Ehegerichte, welche bekanntlich seither fast überall und gewiß nicht zum Frommen eingegangen sind, näher zu bezeichnen, theils um sich für das Nachfolgende die Orientirung zu erleichtern.

Wir müssen aber auch noch, ehe wir an unsre eigentliche Aufgabe gelangen, uns vergegenwärtigen, welches die Gesetze und Normen waren, nach welchen jene Ehegerichte überhaupt und also namentlich bei Scheidungsfällen zu erkennen hatten.

Und hier läßt sich nicht verkennen, daß diesen Gerichten eine überaus knappe Anleitung fast überall gegeben war.

Als Herzog Ulrich von Württemberg, im Begriff eine Eheordnung für sein Land zu stellen, bei Philipp von Hessen darüber Rath suchte, antwortete ihm dieser, bei ihm sey noch keine abgefaßt, er habe indeß in seiner Landesordnung Vorsehung gethan, sonst aber sprechen die Richter „nach der Schrift und ehrbarem Bedenken (Heyd, Ulrich, III. S. 102. not. 12.). Weder Philipp selbst noch seine Nachfolger sind dazu gekommen, eine Eheordnung abzufassen, und es werden, wie aus Strippelmann zu sehen, in Althessen die Ehesachen bis heute nach gemeinem Recht und durch Gerichtsgebrauch entschieden. Wie dürftig gerade im Punkt von der Scheidung unsre erste Ulrich'sche, aber auch die zweite Eheordnung von Herzog Christoph ausgefallen ist, habe ich an einem andern Ort gezeigt, und dabei mich bemüht, die Erklärung dafür zu finden. Man begnügte sich, eigenmächtige Scheidung und Wiederverheirathung zu verbieten; der Ehebruch ward als rechtmäßiger Scheidungsgrund erklärt, aber alles andere Scheiden des „Hinweglaufens und anderer Ursachen halber“ dem Ermessen des Ehegerichts anheimgegeben und auf seinen Bescheid ausgesetzt, welchem dann auch die Weisung gegeben ist, die durch das Gesetz nicht ausdrücklich vorgesehenen Fälle „nach dem heil. Gotteswort und den gemeinen geschriebenen kaiserlichen Rechten“ zu erledigen (Württ. Eherecht S. 17 u. 18). Man sieht, die größere und die schwierigere Hälfte des Scheidungsgesetzes ist hier nicht in Worte gefaßt, sondern den Ehrichtern in das Gewissen gelegt; — ohne Zweifel ein großer Anstoß für ein modernes gesetzgeberisches Bewußtseyn, aber unter den damaligen Verhältnissen gewiß das Beste, was geschehen konnte.

Aehnlich muß es auch in andern Territorien gehalten worden seyn. Ausdrücklich verlangt das Bedenken der Wittenb. Theologen von 1538 die Bestellung eines Consistoriums mit dem Arbitrium darüber, „welche genugsame Ursach, die Ehe zu schlichten, divortia zu machen oder nicht", und dann ein Provincialstatut über besondere zweifelhafte Fälle, „da jus canonicum oder des Pabstes Recht und die Schriften Dr. Martini oder anderer nicht zusammenkommen." Und die formula reformationis der Wittenb. Theologen von 1545 will, die Consistorien sollen cognoscere et dijudicare controversias matrim. christianis sententiis juxta verbum Dei, evangelium et illas honestas leges, quae in ecclesia christiana a piis et prudentibus Christianis inde usque ab apostolis tanquam honestae et deo placentes judicatae sunt.

Man durchgehe die Ehe- und Kirchenordnungen in der Richter'schen Sammlung und man wird den Eindruck erhalten, daß mit Ausnahme nur einiger wenigen (z. B. die Genfer, wenn sie hieher gerechnet werden soll, und die niedersächsische von 1585 theilweise) durch sie den Anforderungen unmöglich entsprochen seyn konnte, welche das Leben und die Casuistik der Wirklichkeit an ein Scheidungsgesetz machen muß, wofern nicht vorausgesetzt oder ausgesprochen wird — wie dieß auch meistens in denselben zu geschehen pflegt — daß die Richter noch anderswoher sich Raths zu erholen haben sollen.

So sagt die kursächsische Kirchenordnung von 1580 (Richter II. S. 420 und f.) „Die Sentenz und Urtheil sollen nach der Schrift, auch den gemeinen und in unsern Landen gebräuchlichen und üblichen Rechten gefaßt werden. Und dieweilen in Ehe . . . Sachen etlich vornehme Theologen, Lutherus und Philippus, aus der göttlichen Schrift etliche Opinionen, so sich mit den gemeinen Rechten nicht durchaus vergleichen, gezogen, so sollen unsre Consistorialen auch dieselbigen in guter Acht haben und darauf, so viel derer in unsern Landen bis anher gehalten, und durch den Brauch der Consistorien angenommen, das Urtheil und Abschied richten und fassen." Es geht aus einem von Joachim von Beust (Tract. Connubiorum, Jena 1606, de divortio n. XXXIII.) citirten Gutachten Melanchthons vom 10. Mai 1552 hervor, daß schon damals in Sachsen der Grundsatz bestätigt war, wenn die Rechte von den

Schriften der Theologen, namentlich Luthers und Melanchthons abweichen, so solle man den letzteren folgen.

Wie Vieles war also in das Ermessen der Richter gelegt, und mußte darein gelegt werden, weil es an den genau formulirten gesetzlichen Normen fehlte und wie ich glaube, fehlen mußte, so lange man noch in der Orientirung über Ziel und Kraft der einzelnen maßgebenden Grundsätze begriffen war. Wir haben oben gesehen, wie man es anfänglich mit dem Kaiserrecht wissenschaftlich versuchen wollte. Es sind Beispiele da, daß dieß wirklich gesetzlich versucht wurde, z. B. in der Lübek'schen Kirchenordnung von 1531, also gleichzeitig mit dem Erscheinen des Brentz'schen Büchleins. Hier wird verlangt, daß gerichtet werde nach dem kaiserlichen Rechte und daß man nicht achte etlich unbillige und unrechte Rechte, mit welchen man dem unschuldigen Theil nicht helfen könne bei Ehebruch und Weglaufen, „welch' unrechte Recht, wenn sie auch ein Engel geschrieben hätte, so seyn sie wider Gott, wider die Liebe und wider alle Billigkeit und natürliches Recht." Merkwürdig und ein Beweis für das damalige Suchen nach festen Haltpunkten ist, wie die Kirchenordnung der Stadt Hannover von 1536, von Urbanus Regius verfaßt, dem Kaiserrecht das mosaische zur Aushilfe geben will: „Wo sich nun in Ehesachen etwas zuträgt, das man im kaiserlichen Recht nicht wohl entscheiden mag und doch der Sache muß gerathen werden, damit nicht größerer Unrath daraus erwachse, wollen wir nach Vermögen unsrer christlichen Freiheit auch das göttliche Recht Mosi zu Hilf nehmen, der Conscienz und gemeinem Frieden desto besser zu rathen; denn — heißt es — ob uns schon Moses in judicialibus nicht geboten und zum Rechtsprechen gegeben ist, so ist er uns dennoch auch nicht verboten. Und kann Niemand zweifeln, Moses als ein großer Prophet . . . habe gleichwohl gewußt, was im Ehestand ehrbar, ehrlich oder unehrlich sey."

Man könnte sich wundern über dieses Hilfesuchen da und dort, da ja die Evangelischen auf einem Grundsatz fußten, der ihnen solches Alles hätte überflüssig erscheinen lassen können. Hatten sie doch die Aussprüche Christi und des Apostels Paulus über Ehescheidung und also ein allgemein anerkanntes evangelisches Fundament, darauf auch diese Lehre zu bauen war. Aber die Frage war nicht bloß von der Auslegung jener Aussprüche —

hierüber war kaum ein Streit, sondern mehr noch über die Ausdeutung und Anwendung des Sinnes derselben auf die verschiedenen concreten Fälle, ob Analogie statthaft, ob beim Wortsinn unmittelbar stehen zu bleiben oder in dem dort Ausgesprochenen ein allgemeines Princip zu erkennen sey, von wo aus weiter zu construiren wäre. Mit denselben Problemen, welche gegenwärtig erwogen werden, hat man damals sich beschäftigt. Und hier war nun ein Boden, auf dem namentlich auch der Streit zwischen den Theologen und den Juristen sich bewegte, den Juristen, welche es lange nicht verschmerzen konnten, daß ihnen durch die Reformation ihr mit Mühe angeeignetes kirchliches Universalrecht genommen und in Localstatuten und Praxis zersplittert, daß ihnen sozusagen ihr Handwerkzeug zerbrochen seyn sollte, die sich für dasselbe so lange wie möglich und zum Theil mit Erfolg wehrten, und die sodann auch an denjenigen Punkten, wo das kanonische Recht der h. Schrift weichen mußte, mit der aus ihrem Beruf fließenden Strenge für das stricte und buchstäbliche Recht, wie sie es dem N. T. entnahmen, kämpften, während die Theologen sich milderen, der menschlichen Schwachheit Rechnung tragenden Auslegungen zuneigten. Wir erfahren aus dem Gutachten, das der berühmte Tübinger Jurist Sichard seinem Herzog Christoph über die württ. Eheordnung stellte, (1551) wie damals die Satzungen des kanonischen Rechts von den der evangelischen Kirche zugewandten Juristen angewandt und citirt wurden, nämlich unter dem Titel jura prius allegata oder hactenus allegata, ja er geht noch weiter und behauptet, canones sunt servandi passim pro legibus, und Schneidewein (Prof. der Jurisprudenz in Wittenberg † 1568.) sagt in seinem Tractat de nuptiis, (Tractatus Connubiorum a tribus praestantissimis Saxoniae Ictis conscripti, Jena 1606), man befolge das kanonische Recht für Ehesachen im ganzen römischen Reich, auch in den evangelischen Kirchen und Consistorien, außer wo es dem Wort Gottes widerstreite, und bei Scheidungsfragen ziehe man weder das mosaische noch das römische Recht zu Hilfe. So war es um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts. Wie es am Ende desselben war, lernen wir aus Bidenbachs Tractat, welcher bei der Frage von der Wiederverheirathung der Ehebrecher die Differenz zwischen den ob dem stricten Recht und an den

Buchstaben der Schrift sich haltenden Juristen und den mitiores theologi bespricht. Am meisten Aufschluß über diese und verwandte Differenzen gibt uns der Beust'sche Tractat, wie wir sogleich im Einzelnen sehen werden.

Offenbar waren solche Differenzen nicht möglich, wenn in den alten Eheordnungen das Scheidungsrecht der Evangelischen schon gründlich und für das richterliche Bedürfniß ausreichend niedergelegt war. Aber eben dieses ist in Deutschland nicht der Fall gewesen. Jene Eheordnungen beschränken sich auf das Allernothdürftigste und sie geben den erkennenden Richtern mehr nur die allgemeine Direction an, in der sie sich zu bewegen, stellen den Rahmen auf, welchen die Praxis auszufüllen hatte. Es ist daher nicht ganz deutlich gesprochen, wenn man etwa von ihrer Strenge redet, wie dieß gewöhnlich und z. B. auch in dem betreffenden Artikel der Herzog'schen Encyklopädie von Göschen geschieht. Eine formulirte Strenge ist nicht in ihnen, so wenig als eine formulirte Milde, aber ein ernster Geist ist in ihnen, der allerdings spätere frivole Ehegesetzgebungen richtet, zugleich aber auch ein humaner Geist, der ebensowenig ignorirt werden darf, wenn man zur Heilung der durch jene Frivolität angerichteten Schäden anf das Alterthum recurrirt. Eigentlich formulirt ist in ihnen, was das Scheidungsrecht betrifft, nur weniges; man enthielt sich dessen, während die Dinge im Fluß waren. Wie sie sich aber allmählig abgeklärt haben und endlich zu einem Abschluß in einer herrschenden Doctrin und Praxis gelangt sind, das erkennen wir eben aus der Darstellung des Scheidungsrechtes, wie es um die von uns hiefür angegebene Zeit geübt worden ist.

Betrachten wir dieses nunmehr im Einzelnen, und zwar in der Ordnung, daß zuerst von den Scheidungsgründen 1) Ehebruch, 2) Desertion, 3) Quasidesertion und 4) etwaigen sonstigen, sodann 5) von der zeitweiligen Absonderung uneiniger Gatten, und endlich 6) von der Wiederverheirathung Geschiedener, der unschuldigen und der schuldigen, die Rede seyn soll.

1. Die Scheidungsgründe betreffend, so wird erstlich der Ehebruch allgemein als eine rechtmäßige Ursache für den verletzten Theil, von der Obrigkeit die Aufhebung des ehelichen Ban-

des zu begehren, angenommen. Nicht aber für eine zwingende. Im Gegentheil soll in der Regel zur Verzeihung zugesprochen und also die Ehe aufrecht zu erhalten von Ehegerichtswegen sich bemüht werden, und hievon nur dann eine Ausnahme stattfinden, wenn die ehebrecherische Frau überhaupt von schlechtem Ruf und eine verdorbene Person ist, oder wenn der Mann in einer solchen öffentlichen Stellung sich befindet, daß diese unter der Schande der Frau nothleidet, in welch letzterem Fall sogar geschehen konnte, daß er zu deren Verstoßung angehalten wurde (Gerhard §. 613*). Ja sogar nach vollzogener Scheidung und wenn der Unschuldige wieder heirathen wollte, was erst nach einiger Zeit geschehen durfte (§. 705), sollte nach einigen Eheordnungen, z. B. der württembergischen, abermals ein Sühneversuch angestellt und die Wiederherstellung der Ehe erstrebt werden. Man ging dabei von der Ansicht aus, der verletzte Theil, welcher sich scheiden lasse, gebrauche damit zwar nur seines ihm von Christo selbst zugesprochenen Rechtes, aber er habe gleichwohl noch mit seinem Gewissen zu Rathe zu gehen, ob er nicht Barmherzigkeit üben müsse.

Der römisch-rechtliche Unterschied zwischen Ehebruch vom Manne oder von der Frau begangen, später im französischen Recht wieder zur Geltung gelangt, ist dabei mit Entschiedenheit verworfen worden (Gerhard §. 618—620. coll. §. 611).

Was verstund man aber unter dem Ehebruch, der zur Scheidung berechtigte?

Vor Allem sollte er vollständig gewiß und bewiesen seyn. Bloßes Geständniß des schuldigen Theils reichte nicht hin, nicht einmal die dringendsten Vermuthungen. Ut in aliis atrocibus delictis, ita quoque in adulterio non sufficiunt conjecturae, suspiciones, praesumtiones, quantumvis magnae et multae, adeoque, ut canonistae loquuntur, *violentae,* sed requiruntur pro-

*) Vgl. §. 705. addendae tamen quaedam limitationes, quod in quibusdam casibus non sit tentanda vel certe non admodum urgenda reconciliatio, utpote si maritus in publico officio honorato, ecclesiastico vel politico constitutus, quo non possit laudabiliter et cum autoritate perfungi, si adulteram in consortio retineat, si adultera sit deploratae malitiae etc. Allgemeiner die Zürcher Eheordnung von 1525, es zieme einem frommen Ehemenschen, den Ehebrecher von sich zu stoßen und sich mit einem andern Gemahl zu versehen.

bationes luce clariores (Gerhard §. 705 coll. Bidenbach Tractat Kap. 5, qu. 1). Demnach ist Scheidung wegen vermutheten Ehebruchs erst späteren Ursprungs und merkwürdiger Weise gerade seitdem der Ehebruch nicht mehr als atrox delictum in den Criminalgesetzen gilt, wird es auch leichter mit der Ueberweisung behufs des Scheidens genommen.

Sodann wird der Begriff desselben genau dahin bestimmt, daß er der Bruch der geschlechtlichen Einheit in der Ehe durch geschlechtliche Hingabe an ein Drittes ist.

Das begehrliche Ansehen eines Dritten kann daher nicht als Scheidungsgrund gelten, ob es wohl vor Gott ein Ehebruch ist, aber — sagt Gerhard §. 612 — cum unitas conjugalis non tantum in adfectu, sed etiam in mutua corporum potestate adeoque ut Christus loquitur in carnis unitate consistat, ad solvendum matrim. vinculum non sufficit adulter animus vel adulter oculus, sed carnis unitatem dissolvens externus adulterii actus.

Auch die stummen Sünden nicht, denn quamvis mollities, onaniticum scelus, mutum peccatum ... coram Dei judicio sit longe gravius delictum, quam scortatio vel adulterium, tamen cum per eam persona conjugata non disrumpat matrimonialis unitatis vinculum, ideo nec illa ad divortium faciendum sufficiens est causa, quod ipsum de praeposteris et praeternaturalibus cum conjuge congressibus statuendum — es liegt hier eine Grundanschauung der damaligen Zeit von der Natur der Ehe und des Ehebruchs vor, der wir auch später wieder begegnen werden.

Alia vero ratio est sodomiae, bestialitatis et incestus, per quae flagitia conjux corpus suum, cujus potestatem non habet, alteri tradit et unitatem carnis, qua conjugi adglutinatur, nefarie disrumpit. Idem statuendum de nefandis cum masculis ac bestiis congressibus.

Hier ist nun schon eine Ausdehnung der in den alten Eheordnungen erlaubten Scheidung wegen Verletzung der ehelichen Treue auf einen analogen, von ihnen aber nicht benannten Fall zu sehen, welcher sodann in späteren Gesetzen, z. B. in unsrer Ehegerichtsordnung von 1687 (Württ. Eherecht §. 242) speciell aufgeführt wird.

Daß das Recht auf Scheidung wegen Ehebruchs zu klagen

durch Condonation und Compensation verloren geht und gegenüber einem Gatten, der unwissend oder gezwungen denselben begangen, gar nicht vorhanden sey, diese in den alten Eheordnungen nicht enthaltenen Bestimmungen haben die protestantischen Ehegerichte von Anfang an als gemeinrechtliche befolgt. Zu bemerken ist aber hier noch eine gleichfalls in jenen Ordnungen nicht ausgesprochene Abweichung vom canonischen Recht in dem Punkt, da es sich von Auflösung der Ehe wegen Betrugs handelt, wenn nämlich ein Mann unwissend eine von einem Dritten schwangere Frau geheirathet hat. Es ist dies ein Fall, in welchem nach späterem Recht auf Annullation geklagt werden kann, zur Zeit von Beust's (a. a. O. n. XXXIII) geschieden werden konnte (vgl. Gerhard §. 111).

2) Uebergehend zum zweiten Scheidungsgrund — Desertion muß zunächst bemerkt werden, daß dieser in den alten Kirchen- und Eheordnungen nicht immer mit derselben Bestimmtheit ausgesprochen zu werden pflegt, wie der vorige. Man findet sogar Aussprüche, welche ihn auszuschließen scheinen können. So in der Ermahnung an die Brautleute, welche die Hoyaische K.O. v. 1581 (Richter II. S. 456) vorschreibt, daß die Eheleute sich keiner Ursach halber „ohn allein wie Christus spricht Matth. 5. wegen Ehebruchs verlassen und scheiden" sollen. Und in den Visitationsartikeln v. 1528 (Richter I. S. 176 u. f. Brandenburg-Nürnberger K.O. v. 1533) n. 7. „das ehelich Pflicht niemand kann scheiden, denn der Tod und der Ehebruch." Ja in der Renovatio ecclesiae Nördlingensis v. 1525 (I. S. 118 ꝛc.) geschieht die Ausschließung wörtlich und direct; dort will dem Deserirten nach obrigkeitlichem Erkenntniß zwar Trennung, aber kein Recht auf Wiederverheirathung zugestanden werden und ist gesagt: quamquam hoc quibusdam non ignobilibus viris et fratribus videtur et nos non improbamus, ut qui volet legem Mosis sequatur, nos tamen hanc legem ecclesiae nostrae non libenter rogamus. Malumus perire eos qui pereunt citra hanc licentiam et citra offendiculum bonorum, quam aliquot pios in hanc sententiam malorum pertrahi. Hier ward also die Scheidung vom Bande wegen Desertion zwar nicht absolut verworfen, aber ihre gesetzliche allgemeine Zulassung als das größere Uebel gegenüber von dem kleineren, unter welchem

je und je ein Einzelner durch Richtgestattung zu leiden hätte, abgewiesen.

Sonst begnügen sich die älteren Gesetze zuweilen mit der vorsichtigen Fassung, daß die Verlassenen sich nicht eigenen Gefallens in eine neue Ehe begeben, sondern die Entscheidung der Behörde anrufen sollen. So gibt die Wittenb. Consistorialordnung v. 1542 den Consistorien auf zu erkennen, welches genugsame Ursach sey, dem unschuldigen Theil, das von seinem ehelichen Gemahl unbillig verlassen, wieder zu rathen und zu helfen. Auch die beiden Württemb. Eheordnungen v. 1534*) und 1553 sprechen von diesem Scheidungsfall mit großer Zurückhaltung (Württemb. Eherecht S. 10 und 17).

Nicht alle Theologen waren in diesem Punkte sicher und einig. Man kennt die Bedenken Calvins darüber in seinem Comm. zu 1 Kor. 7, 15. und Matth. 19, 9. und daß er den paulinischen Ausspruch eigentlich bloß auf den speciellen Fall beschränkt lassen wollte (nihil mirum, si Paulus alienationi a Deo dissidium cum homine mortali praeferat), Bedenken übrigens, welche doch nicht hinderten, daß nicht in der Genfer Ordnung die Scheidungserlaubniß Eingang fand. Brenz in seinem mehrfach genannten Büchlein von Ehesachen (1530—31) ist ebenfalls nicht ohne Zweifel und Bedenken: aus Paulus Röm. 7. und 1 Kor. 7. könne man zum Theil schließen, daß das verlassene Gemahl dem andern so lange es lebe verbunden bleibe, zum Theil, daß es nachdem es verkürzt und beraubt wird, frei ledig sey. Weil nun kein gewisser Bescheid aus der h. Schrift zu holen, so müsse man sich des Raths der Verständigen behelfen; am besten wäre ledig bleiben, Gott um Keuschheit bitten und nüchtern leben; wo nicht, so möge man nach dem weltlichen Recht — nämlich dem älteren Kaiserrecht handeln, jedenfalls aber sey der Bescheid der Verordneten abzuwarten. Auch in seinem Rathschlag von 1535 (vgl. Württemb. Eherecht S. 11 Anm.) führt er noch die Differenz an, daß das

*) Es erscheint sicherer, bei dieser hergebrachten Jahresbenennung für unsre erste Eheordnung zu bleiben, als mit Richter das Jahr 1537 zu setzen, weil es überhaupt bis jetzt nicht gelungen ist, wahrscheinlich auch nicht gelingen wird, für dieses, wie ich glaube, niemals promulgirte Gesetz sein wirkliches Promulgationsjahr zu entdecken.

muthwillige Davonlaufen Einige dem Ehebruche gleich achten und solch leichtfertigen Buben oder Bübin unter die Ungläubigen (1 Kor. 7.) zählen und also Wiederverheirathung erlauben wollen, andere aber zählens zu den Zornsachen und wie Paulus haben wolle, daß die Eheleut, aus Zorn von einander geschieden, ohne Ehe bleiben oder sich wiederum versöhnen sollen, so wolle er auch dasselbe von den Eheleuten, die sonst aus Unwillen von einander gelaufen, erfordern. Hier aber erklärt Brenz dann die erstere Meinung als die „gewisseste und beständigste" und verlangt nur große Vorsicht bei der Behandlung solcher Fälle.

Dieß war also die Frage: ob man die Desertion als Species des Ehebruchs oder der Zornsachen anzusehen habe; im letztern Fall war keine Scheidung zulässig, wohl aber im erstern; daß aber die Entziehung der ehelichen Gemeinschaft aus Halsstarrigkeit und Bosheit „von dem Ehebruch gar einen geringen Unterschied" habe, war das allgemein Zugegebene, und von hier aus nicht schwer, in den Paulinischen Aussprüchen über Desertion eher eine Subsumtion unter den Ausspruch Christi über den λογος πορνειας als die Hinzufügung eines neuen Scheidungsgrundes zu jenem von Christo als einzigen bezeichneten zu entdecken, zumal das Davonlaufen in der Regel die Vermuthung eines directen ehelichen Treubruchs wider sich hatte.

Die späteren unter den Ehegesetzen des sechszehnten Jahrhunderts führen denn auch die Desertion positiv als Scheidungsgrund auf. So die Brandenburger Consistorialordnung von 1573, welche anordnet, das Verlassene soll sich 1 Jahr oder 4 gedulden und die Zeit über fleißig dem Andern nachforschen, sofort solle nach erfolglos geschehener Citation das ansuchende Theil losgesprochen werden, und man ihm, „wenn sichs in Abwesen des Andern fromlich gehalten und kein unehrlich Gerücht von ihm vorhanden, sich wiederum zu verehelichen vergönnen." Deßgleichen die Braunschweig-Grubenhagen'sche Consistorialordnung von 1581, die preußische Consistorialordnung von 1584, welche übrigens nicht zum Gesetz geworden ist (Richter II. S. 462), die Niedersächsische Consistorialordnuug von 1585, beide nach 5jähriger Abwesenheit Scheidung gestattend. Am bündigsten übrigens spricht sich schon eines der frühesten Gesetze aus, das Pommer'sche von 1535:

Scheidebriefe, d. h. willkührliches Sichscheiden gelte nicht; auch soll Niemand scheiden, was Gott zusammengefügt hat. Wenn aber Einer sich wider Gott scheide durch Verlassung und Ehebruch, so scheiden wir sie nicht, sondern der Teufel hats gethan und es ist dann recht, dem Unschuldigen zu helfen. Doch solle mit Citation, Termin und Proceß nach Rechten verfahren, auch die Versöhnung fleißig versucht werden.

So ist denn theils durch die positive Gesetzgebung, theils durch den Gerichtsgebrauch, wie er sich bei den für die Entscheidung der Desertionsfälle autorisirten Consistorien oder besondern Ehegerichten bildete, dieser Scheidungstitel ein allgemein giltiger noch im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts geworden, wie v. Beust bezeugt (a. a. O. n. XXVI.): die Theologen und die Consistorien erlauben die Scheidung wegen böslicher Verlassung im Widerspruch mit den Canonisten, und am Ende unserer Periode war sofort folgende von Gerhard (§. 624 u. f.) weitläufig auseinandergesetzte Ansicht zur Herrschaft gelangt.

Paulus — sagt Gerhard — redet zwar 1 Kor. 7. von einer Species und Hypothesis, aber Luther, Melanchthon, Bugenhagen Brenz, Wigand, Menzer, Harbart und andere Theologen, quorum sententiam consistoria ecclesiastica sequuntur, (hanc) transferunt ad genus ac thesin, aus folgenden Gründen: 1) nach 1 Tim. 5, 8. hat derjenige, welcher die Seinen, sonderlich seine Hausgenossen nicht versorgt, den Glauben verläugnet und ist ärger denn ein Heide, — also wird hier gewissermaßen das Daseyn einer gemischten Ehe angenommen, zwar nicht im cultlichen, aber im moralischen Sinn, um die Paulinische Hypothesis auch nach dieser Seite anwendbar zu zeigen; 2) ein Christ, der das Wesen der Ehe und ihre Unauflöslichkeit kennt und doch aus Bosheit seinen christlichen Gatten deserirt, begeht noch ärgeres Unrecht, als wenn ein Heide aus Unwissenheit und Anhänglichkeit an seinen Aberglauben solches thut; 3) nicht der Unglaube des Deserirenden, sondern das Deseriren des Unglaubigen macht nach Paulus den Gläubigen frei, folglich liegt der Scheidungsgrund im Deseriren und findet somit seine Anwendung auch auf Ehen von ungemischtem Cultus; 4) Desertion hat außerdem in der Regel starken Verdacht des Ehebruchs neben sich. Dieß sind

die inneren Gründe für die Berechtigung des fraglichen Scheidungstitels, zu welchen dann Gerhard noch als die äußeren Stützen das römische Recht und die Particulargesetze der evangelischen Staaten hinzufügt. Dabei bestreitet Gerhard die entgegenstehenden Ansichten und den Versuch, die Wiederverheirathung des Verlassenen auf den Fall zu beschränken, daß der Desertor selbst eine neue Ehe eingegangen hätte, als dem Sinn Pauli nicht entsprechend und als absurd, und besteht darauf, daß das *οὐ δεδούλωται* nicht diesen Sinn haben könne, das Verlassene müsse dem andern nicht nachziehen, sondern es spreche der Apostel hiemit die Freiheit vom Bande aus, denn malitiosa desertio, quantum in se est, foedus et vinculum conjugale nefarie disrumpit, unitatem carnis dissolvit et individuam vitae consuetudinem ausu temerario discindit, ergo desertae personae aditus ad secunda vota jure ac merito patefieri potest. Nisi desertae personae concedatur potestas novi matrimonii, jure suo absque omni culpa privabitur et perpetuis forte ustionibus ac scortationis periculo exponetur*)

*) Es erhellt aus diesen Worten Gerhard's die Unrichtigkeit der auch sonst schon gehörten Behauptung in dem Vorwort der evang. Kirchenzeitung 1856, S. 4, Anm. *, die bösliche Verlassung sehe Gerhard nicht als einen Grund an, auf den hin die Scheidung gesucht werde, sondern er betrachte sie als ein reines Leiden für den unschuldigen Theil. Freilich ist das Verlassenwerden für diesen ein Leiden, aber ein solches, dagegen er bei der Obrigkeit Schutz suchen darf und sie ihm helfen muß, und zwar wenn kein anderes Mittel übrig ist, durch Scheidung. Darüber, daß es Gerhard so gemeint, kann kein Zweifel seyn, auch wenn obige Stelle und die vorangehende Ausführung übersehen und allein die im Vorwort citirte berücksichtigt werden wollte. Letztere lautet nämlich in ihrer Vollständigkeit also: Christus loquitur *de divortio a parte innocente justa ex causa faciendo; Paulus de divortio a parte nocente temerarie facto.* Quando quaestio de divortio faciendo proponitur, sensus ejus est, propter quas causas vir sive mulier possit a se repudiare sive uxorem sive maritum legitime conjunctum, ad hanc quaestionem recte respondetur per exclusivam Christi, quod propter solum adulterium illud liceat. Neque enim apostolus praeter unicam illam Christi exceptionem fideli concedit, ut propter infidelitatem seu disparitatem religionis infidelem repudiet, quia potius expresse addit, si infidelis consentit habitare, fidelis eam non dimittat, sed si fidelis ab infideli injuste deseratur et abjiciatur, in hoc malitiosae desertionis casu, si infidelis adduci nequit, ut cohabitet et fidelis continere nequit, pronunciat apostolus, fidem non esse desertori serviliter alligatam sed liberam. Occasio et scopus utrinsque responsi a Christo et apostolo

(§. 627). Also die Desertion wird als eine gewaltsame Verletzung des eigentlichsten Wesens der Ehe, der untrennbaren Le-

---

dati rem omnem expedit. Pharisaei quaerunt, an quacunque ex causa liceat viro dimittere uxorem; respondet Christus, ex nulla causa licere, nisi ob scortationem, nullam ergo agnoscit aliam divortii faciendi causam praeter adulterium. Corinthii quaerebant, an ob infidelitatem faciendum sit divortium; negat apostolus, et hac negatione responsum Christi non infirmat sed confirmat; quaerebant ulterius, vel quaerere poterant, si persona infidelis de facto discedat et fideli cohabitare nolit, sed repudium mittat, quid fideli faciendum; respondet apostolus, partem injuste desertam non esse sub servitute detinendam propter illegitimum infidelis factum. (§. 607. Nr. 10.) Das ist der auch noch von Hollaz (exam. theol. p. 1381: divortii activi unica causa est adulterium, passivi causa est malitiosa desertio) gemachte Unterschied zwischen activer und passiver Scheidung, d. h. zwischen derjenigen, welche ein durch Ehebruch Verletzter herbeiführen kann, wenn gleich der Ehebrecher selbst die Ehe fortsetzen möchte, und derjenigen, welche ein Desertor factisch herbeiführt, indem er entweicht und die eheliche Gemeinschaft unmöglich macht, und welche dann rechtlich constatiren und sich für eine andere Ehe frei machen zu lassen, dem Deserirten zusteht. Allerdings also gibt Gerhard keinen andern Grund für active Scheidung zu, als den von Christus genannten, und es ist ihm völliger Ernst damit, was er §. 603 und sonst sagt, daß Einer sich selbst nur um Ehebruchs willen scheiden dürfe, weil dieser allein mit der Natur des ehelichen Bandes direct streite und diese von Gott geordnete Verbindung nur auch wieder zufolge eines ausdrücklichen göttlichen Gesetzes, also nur von Gott selbst getrennt werden könne. Aber — darauf liegt der Nachdruck und daraus ergibt sich, daß Gerhard sich nicht untreu wird, wenn er auch die bösliche Verlassung als Scheidungsgrund gelten läßt — Desertion ist muthwilliges Sichscheiden auf Seiten des Dersertors, und nachdem er sich selbst geschieden hat, so ist der Verlassene berechtigt, sich von dem Leiden frei zu machen, darein er wider seinen Willen versetzt wurde; dabei erduldet er die Scheidung, die er nicht wünschte, obgleich er im Anrufen der Obrigkeit um richterliche Auflösung des Bandes activ ist. Es ist dieß eine scharfsinnige und an sich richtige Unterscheidung, welche Gerhard am Schluß des §. 607 noch einmal wiederholt: Christus ostendit causam divortii faciendi, apostolus causam divortii patiendi ac liberationem ob injustam desertionem obtinendi; Christus loquitur de divortium faciente, apostolus de divortium patiente; Christus loquitur de eo qui a conjuge divertit, Paulus de eo, a quo conjux divertit; Christus loquitur de separatione voluntaria, Paulus de separatione invita .... Unde quidam ex nostris theologis *unam* duntaxat divortii causam *constituunt*, quidam vero *duas numerant* absque ulla omnino contradictione. Ich denke, Gerhard konnte nicht deutlicher reden, zugleich aber werden wir auch aus dem bisherigen schon einen Schluß auf den diesen Aeußerungen zu Grunde liegenden Ehebegriff machen und einsehen müssen, wie entschieden hier die Vorstellung des Sacraments oder was dem ähnlich wäre, ab-

bensgemeinschaft und des darin liegenden Schutzes wider die U
keuschheit und darum als giltiger Scheidungsgrund erkannt,
schon Melanchthon gesagt habe; non sunt laquei injiciendi p
sonae innocenti propter aliena delicta. Sed intelligatur et
hoc casu liberatio non de *inani vocabulo* et personae libera
concedatur conjugium (exam. c. de conjugio 1554).

Diese Grundsätze sind dieselben, welche Luther bekannt h
z. B. zu 1 Kor. 7, 15. „Was aber von einem heidnischen G
mahl hie Paulus redet, ist auch zu verstehen von einem falsch
Christen, daß wo derselbe sein Gemahl zu unchristlichem We
wollt halten und nicht lassen christlich leben, oder scheidet si
von ihm, daß dasselbe christliche Gemahl los und frei sey f
einem andern ertrauen. Denn wo das nicht recht sollt seyn,
müßte das christliche Gemahl seinem unchristlichen Gemahl na
laufen oder ohn sein Willen und Vermögen keusch leben und a
um des Andern Frevel willen gefangen seyn und in seiner Seel
Fahr leben.“ Und zu Matth. 5, 7. „Ueber diese Ursach des E
bruchs ist noch eine, wenn ein Gemahl das andre verläßt,
da eines aus lauter Muthwillen vom andern lauft. . . . Wa
ein Bube . . . von seinem Gemahl, ohne desselben Wissen u

---

geworfen ist, eine Vorstellung, nach welcher der Unschuldige auch derjenig
Ehe verhaftet bleiben soll, welche durch Schuld des Andern factisch nicht
steht, weil es am ehelichen Zusammenleben fehlt. Es ist die göttlichgewol
Naturseite der Ehe, welche mit der Reformation wieder zu ihrem vol
Recht gekommen ist, von der aus die Argumentation für Scheidung weg
Desertion, wie — was wir nachher sehen werden — wegen Quasidesertio
geführt und die ihr zur Seite gehende Ueberzeugung von der Heiligkeit d
Ehebandes an sich innerhalb der Schranken ihrer Berechtigung zu halt
gesucht wird. Eben darum wird auch zuweilen die Desertion wiederum a
eine Species des Ehebruchs betrachtet, sofern durch sie das göttlich geordne
Ein-Fleischseyn zerrissen ist. — Uebrigens sey noch bemerkt, daß Gerhard A
vorstehendes in einem Paragraph sagt, durch den er zu beweisen sucht, daß di
Obrigkeit kein Recht habe, weitere Scheidungsgründe, als die Schrift hat, au
zustellen, und daß er dabei namentlich der Einwendung, Paulus sey ja au
über Christus hinausgegangen, mit der obigen Ausführung des Unterschied
von activem und passivem Scheiden begegnet, einer Ausführung, in welche
das Anerkenntniß deutlich ausgesprochen ist, daß die Obrigkeit nicht nur be
rechtigt, sondern verpflichtet ist, dem Deserirten mittelst Scheidung zu Hilfe zu
kommen.

Willen hinweglauft, läßt ... Weib und Kind sitzen, bleibet aussen ganzer 2, 3 Jahr, oder wie lange es ihm gefällt — und wenn er ausgebubet und das Seine durchgebracht hat, will er wieder heim kommen und einsitzen, das andre Theil sollte verbunden seyn, nach ihm zu harren, wie lange er wolle und ihn wieder zu sich nehmen: einem solchen Buben sollte man nicht allein Haus und Hof, sondern auch das Land verbieten, und das andre Theil, wo er nicht wollte wieder kommen, wenn er erfordert und lang genug nach ihm geharret wäre, nur frisch frei sprechen. Denn ein solcher ist noch viel ärger, denn ein Heide und Ungläubiger, auch weniger zu leiden, denn ein schlechter Ehebrecher."

Ebenso entschieden nun aber, als man den Scheidungsgrund der Desertion angenommen hat, hat man sich zu der größten Vorsicht und Sorgfalt für verpflichtet gehalten, daß nicht unter diesem Titel leichtfertig und allzuschnell geschieden werde. Daher die Vorschriften für den Verlassenen, den höchsten Fleiß anzuwenden, daß er den Aufenthalt des Desertors erkundige und denselben wieder zur Rückkehr bewege, wie für das Gericht über die Art und Weise seiner habhaft zu werden, ihn vorzuladen u. s. f., und endlich eine Wartezeit, welche zumal bei mangelndem Beweis, daß das Verlassen ein böswilliges sey, mehrere Jahre zu dauern hatte.

Ohne Zweifel ist es überhaupt aus dem hohen Ernst, welcher sich gegen solchen zumal in unruhigen und kriegerischen Zeiten häufigen Muthwillen des Weglaufens kehrte, zu erklären, daß manche Gesetze aus damaliger Zeit die Strafe der Landesverweisung darauf setzten. Vielleicht dürften wir aber auch in dieser Strafe ein Mittel sehen, sich der Verlegenheiten zu entledigen, die aus der Wiederkehr des Entwichenen dann entstunden, wenn der verlassene Theil unterdeß zu einer neuen Ehe geschritten war, und dieß namentlich da, wo und so lange als das protestantische Scheidungsrecht noch nicht zu allgemeiner öffentlicher Geltung gelangt war, wie man denn überhaupt sich die Bildung dieses Rechts als eine mit den größten äußeren Schwierigkeiten ringende vorzustellen und daraus auch manche Unvollkommenheiten in den älteren Gesetzen zu erklären hat. Jedenfalls war jene gesetzliche Strafe eine Maßregel, durch welche viel Aergerniß ferne gehalten wurde, und es sey hier bemerkt, daß unser württembergisches Ehegesetz bis auf den heuti-

gen Tag noch die Befugniß des Ehegerichts, den Schuldig Geschiedenen vom Wohnort des Unschuldigen unter Umständen auszuweisen, anerkennt.

3) Als **dritten** Scheidungsgrund haben wir nun denjenigen aufzuführen, welcher unter dem Namen der **Quasidesertion** bekannt ist.

An sich ist er nur eine andere Form des vorigen; der Grundsatz, darauf er gebaut, ist derselbe, aber weil die Proceßform, in welcher er sich durchzusetzen hat, eine wesentlich andere ist, so steht er abgesondert und für sich.

Er tritt wie bekannt dann ein, wenn ein Ehegatte, ohne sich außer Landes zu begeben, das eheliche Zusammenleben mit dem andern aufhebt, und sich seiner Ehepflicht gegen ihn beharrlich entzieht. — pertinax debiti conjugalis denegatio.

Genannt ist dieser Scheidungsgrund weit nicht in allen älteren Gesetzen. Doch findet er sich in der Brandenburger Consistorialordnung von 1578, in der übrigens nur gesagt ist, was bei solchem Fall mit dem Schuldigen anzufangen: — Termin von 8 Tagen, 4 Wochen Gefängniß, Landesverweisung — nicht aber daß dann der Unschuldige freigesprochen werden solle, wiewohl dieß die Folge und Absicht der Landesverweisung gewesen seyn wird. Die Kursächsische Kirchenordnung von 1580 will, daß bei Quasidesertion beide oder das Widerspenstige so lange eingesperrt werden solle, bis sie sich versöhnen. Die preußische Consistorialordnung von 1584 straft ebenso wie die Brandenburger den Quasidesertor endlich mit Landesverweisung und hier ist die letzte Absicht derselben, den andern Theil frei zu machen, deutlich ausgesprochen: „Da nun ein solcher auf der Oberkeit Gebot das Land räumen müßte oder aber selbst von seinem Ehegatten sich böslich verlöre — und etliche Jahre ausbliebe", so solle citirt und geschieden, also ein wegen Versagung des ehelichen Zusammenlebens Exilirter wie ein muthwillig Weggeloffener behandelt werden.

Alle andere mir bekannt gewordenen Ehegesetze des ersten Jahrhunderts schweigen von dieser Scheidung, wenn man nicht noch die Lippe'sche Kirchenordnung von 1538 (**Richter** II, S. 489) und die von Melanchthon derselben angefügte Bemerkung hieher rechnen will, wonach nur in den Fällen geschieden werden

solle, die in Gottes Wort ausgedrückt sind, also Ehebruch und „so die eine Person muthwillig von der andern weglauft, sie thätlich verläßt rc. oder will sich nicht reconciliiren, wie vom Fall der Verlassung geschrieben ist 1 Kor. 7." Man ist aber nicht berechtigt, dieses Schweigen als eine Ausschließung dieses Scheidungsgrundes zu nehmen, vielmehr zeigt sich, daß derselbe von frühe an bei den Ehegerichten gegolten haben muß. Für ihn sprach zuerst die Autorität Luthers, welcher z. B. in seiner berühmten Predigt vom ehelichen Leben 1522 die Stelle 1 Kor. 7. unmittelbar auf die Verweigerung der ehelichen Pflicht bezieht, da wo er gegen das halsstarrige Weib donnert, „das seinen Kopf aufsetzt und soll der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragt sie nicht darnach. Hier ist's Zeit, daß der Mann sage: Willst du nicht, so will eine Andere, will Frau nicht, so komme die Magd *). So doch daß der Mann zuvor ihr zwei oder dreimal sage und warne sie und laß es für andere Leute kommen, daß man öffentlich ihre Halsstarrigkeit wisse und für der Gemeine straff. Will sie denn nicht, so laß sie von dir und laß dir eine Esther geben und die Vasthi faren." Die weltliche Obrigkeit, fährt er fort, müsse hier das Weib zwingen oder umbringen, wo sie's aber nicht thue, müsse der Mann denken, sein Weib sey ihm umgebracht und nach einer andern trachten.

Mit Luther stimmten Melanchthon, wie wir eben gesehen, Hunnius und andere Theologen. Zwar v. Beust zählt ihn nicht unter denjenigen Scheidungsgründen auf, welche zu seiner Zeit usum in foro gehabt haben, aber Bidenbach bezeugt, daß er zu der seinigen im württembergischen Ehegericht bereits in Uebung

*) Ueber diesen Worten ist Luther hart angefochten worden, sie sind auch jetzt noch oft ein Bissen für den Feind, daher auch Selneckers Vertheidigung im Andenken bleiben soll (Vorrede zu den Tischreden): „Solches redet Luther aus freiem gutem Geist, wie die Ordnung der Rede mit sich bringet, wider halsstarrige Eheleute Mann und Weib. Aber da kommen die naßweise Säue und mit ihren Rüßlen wühlen sie in den Worten, will Frau nicht, so komme die Magd und sehen nicht oder wollen nicht sehen, daß Dr. Luther nicht von Ehebruch sondern von Ehescheiden und dann von einem rechten christlichen Ehestand rede" u. s. w. Ganz so Gerhard. Lutherus non hoc voluit, quod jesuitae per calumniam ipsi adfingunt, quasi uxore debitum . . . denegante maritus cum ancilla concumbere . . . possit, sed quod pertinax . . . denegatio sid desertionis species etc."

gewesen sey und sagt: desertioni malitiosae aequiparatur etiam sequens casus a theologis nostri seculi praecipuis, si alteruter conjugum alteri debitum conjugale praefracta pertinacia negare pergat contra commonefactionem apostoli; 1 Kor. 7. (Tract. Kap. VII. qu. 4.) und Gerhard führt ihn als species desertionis auf (§. 630). Uebrigens setzt er nicht nur voraus, daß es ein casus extremae contumaciae et pertinaciae, sondern verlangt auch, daß vorher alle gütlichen und scharfe Mittel angewendet seyen und will wie die vorhin genannten Ordnungen, daß er durch endliches Entweichen doch noch in den Proceß der desertio vera übergeleitet werde: si uxor plagis emendari nequeat, discedet, et hac sua discessione animum deserendi manifestum faciet.

Man kann sich denken, daß die Form des Desertionsprocesses als Quasidesertion in jener Zeit äußerst selten zur Anwendung gekommen ist, wenn man sich erinnert, mit welcher Strenge damals schon auf Vollziehung eines unbedingten Eheverlöbnisses, also einer noch nicht consummirten Ehe bestanden wurde, indem man den Widerspenstigen so lange einsperrte, bis er sich zum Kirchgang verstund, ja ihn zuweilen mit Anwendung von Polizeigewalt zur Kirche brachte (vgl. J. H. Böhmer, J. E. P. III. Lib. IV tit. I §. 52 u. f.), und wenn man daraus den natürlichen Schluß auf die zur Fortsetzung einer bereits vollzogenen Ehe gerichteten Zwangsmittel macht. Die Folge war, daß die Widerspenstigen es vorzogen zu entweichen und daraus muß wohl die Dürftigkeit der Entwicklung des Quasidesertionsprocesses gegenüber der völligen Ausbildung der Proceßform bei desertio malitiosa, wie sie in jener Zeit vorhanden ist, erklärt werden.

So viel aber ist gewiß, daß die Verhängung von Zwangsgraden gegen den Widerspenstigen als wesentlich zum Quasidesertionsproceß gehörig angesehen war, schon darum, weil durch dieselbe erst constatirt werden mußte, daß die denegatio debiti eine pertinax, constans et perpetuo durans sey, und daß eine Scheidung wegen Quasidesertion, welche die Zwangsgrade nicht vorausgehen läßt, und überhaupt es mit den Beweisen für das Vorhandenseyn einer gründlichen und beharrlichen Widerspenstigkeit leicht nimmt, sich keineswegs auf das Alterthum berufen könnte.

Dieses nun sind die drei oder zwei Scheidungsgründe, welche

in der evangelischen Kirche Deutschlands während des bezeichneten Zeitraums zur öffentlichen Geltung gelangten. Man könnte auch sagen, es sey eigentlich nur ein einziger gewesen, der sich aber in die zwei Hauptformen, Ehebruch und Desertion, letztere mit ihren zwei Proceßgattungen, auseinander legte.

Die Grundanschauung ist nämlich, wie wir gesehen, diese: in der Ehe sind die Gatten durch göttliche Ordnung *μια σαρξ*. Dieses unmittelbare Einsseyn der Geschlechter wird nun entweder zerrissen durch den Ehebruch, denn, mit Gerhard zu reden, per conjugium duo fiunt *una caro* Gen. 2, 24.; sed adulterium unitatem illam carnis disrumpit, qui enim relicta conjuge adhaeret scorto, fit una caro cum ipso 1 Cor. 6, 16., ac proinde non amplius est una caro cum conjuge (§. 603). Oder mit Stahl: „Es ist durch den Ehebruch das Siegel der Natur gelöst, unter welchem die Ehegatten bis dahin als Ein Fleisch beschlossen waren" (Rechts- und Staatslehre). Oder es wird unmöglich gemacht durch die Schuld des Desertors und also auch zerrissen, denn malitiosa desertio, quantum in se est, foedus et vinculum conjugale nefarie disrumpit, *unitatem carnis* dissolvit et individuam vitae consuetudinem ... discindit.

In beiden Fällen ist dasjenige nicht mehr vorhanden, was die Ehe zur Ehe macht, im ersten die Ausschließlichkeit des Einsseyns, im andern das wirkliche und leibhaftige Einsseyn selbst, und zwar beidemal durch das schuldhafte Handeln eines der beiden Gatten, wobei in Beziehung auf die beiden Desertionsformen nur der Unterschied stattfindet, daß durch das Entweichen außer Landes und langjährige Ausbleiben die Widerspenstigkeit greller und unheilvoller zu Tag tritt, als durch das bloße Sichentziehen von Seiten eines Daheimbleibenden, während an sich der Grund der Scheidung der gleiche ist — die eigenwillige Aufhebung des wirklichen Einsseyns. Man wird nicht anstehen, gerade hierin nur eine Consequenz aus der Grundanschauung »una caro« zu erkennen und einzusehen, daß, den Ehebruch hauptsächlich von der sinnlichen Seite seines Unrechts betrachtet, ein um so größerer Nachdruck auch auf die Naturseite der Desertion fallen muß, wie denn auch von Anfang an dieß als die schwerste Verletzung des Verlassenen angesehen wird, daß er dadurch den Anfechtungen des

Fleisches und der Versuchung zur Sünde ausgesetzt sey und am Gebet verhindert werde, daher die Obrigkeit ihm durch Gewährung des remedium ustionis helfen und ihm Scheidung und Wiederverheirathung gestatten müsse. Wir werden bald sehen, wie stark überhaupt diese Ansicht von der Ehe als remedium ustionis (1 Kor. 7, 9.) auf die Entwicklung des evangelischen Scheidungsrechts eingewirkt hat, und wie schwer sie sogar bei der Frage von der Wiederverheirathung der Schuldiggeschiedenen in's Gewicht gefallen ist.

4) Soweit also ist es, daß man sich innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands mit Scheidungen zu gehen getraute. Alle andern Ursachen blieben ausgeschlossen und ferne gehalten. Denn man hielt sich nicht für berechtigt, weiter zu gehen, als man sich von den Aussprüchen Christi und Pauli begleitet wußte, und ohne das Gewicht etlicher Gegengründe zu verkennen (Gerhard §. 603), fürchtete man sich doch davor, den Gewissen zu einer Ehescheidung zu rathen, die nicht ebenso starken Grund in der Schrift hätte, als die Ueberzeugung von der Pflicht, die Ehe ihrer göttlichen Stiftung gemäß in ihrem Bestand zu erhalten. Die Ausnahme — Scheidung — sollte nicht minder gewiß vom göttlichen Wort angezeigt seyn, als die Regel — Nichtscheidung.

Cum ex verbis Christi et apostoli Pauli demonstratum sit, duas esse duntaxat divortii causas, adulterium scilicet et mal. desertionem; — sagt Gerhard §. 636. — ex eo facile intelligitur, quid de reliquis causis, quas alii adsignant, sit statuendum. Si enim removeantur illae causae, propter quas instituitur separatio eorum, inter quos nunquam fuit verum et consummatum matrimonium . . . ac si arcte et fixe teneatur illud, quod verum divortium non solum separationem quoad thorum et mensam, sed etiam quoad vinculum conjugale complectatur; . . . cuilibet primo intuitu manifestum erit, reliquas . . . non esse justas, legitimas ac sufficientes divortii causas. Sofort geht er auf alle diese einzeln widerlegend ein.

Indem wir nun aber zur Darlegung der ausgeschlossenen Scheidungsursachen übergehen, muß die Bemerkung vorangeschickt werden, daß unter anderem auch dieß zur Aufgabe des ältern evang. Eherechts gehört hat, die Ursachen zu vermindern, aus welchen bisher eine Trennung der Ehe kirchlich für zuläßig erach-

tet worden war. Es ist Luther, der in seiner Predigt vom ehelichen Leben 1522, achtzehn Trennungsursachen des päbstlichen Rechts aufzählt und sie theilweise mit einer Kritik geißelt, welche die Thorheit, Verkehrtheit und sittliche Gefährlichkeit einzelner schonungslos aufdeckt. Allerdings bezogen sie sich meist nur auf die Scheidung von Tisch und Bett und nicht vom Bande, aber eben hiedurch entstunden eine Menge von Ehen, welche rechtlich galten ohne eine Wirklichkeit zu haben, gemalte und erträumte Ehen, wie sie Luther nannte; daneben aber waren der Gründe mehrere, aus welchen die Ehen für nichtig erklärt werden konnten, z. B. wegen Irrthums in der Person, wenn Einer eine Leibeigene geheirathet hatte, in der Meinung, sie sey eine Freie, namentlich aber wegen später entdeckter oder vielmehr, nachdem eins dem andern entleidet war, wegen später geltend gemachter Verwandtschaft und zwar nicht bloß der allernächsten und ärgerlichen, sondern auch solcher in entfernten und leicht dispensabeln Graden. Man weiß aus der Geschichte der Großen, wie ihnen zuweilen plötzlich die bedenklichsten Zweifel über die Rechtmäßigkeit ihrer bisherigen Ehe aufstiegen, sobald sie ihr Auge auf eine andere Frau geworfen hatten; wer sich aber die Mühe nimmt, in den alten Compendien oder Responsen berühmter Doctoren des Rechts zn lesen, der findet, daß auch bei den Kleinen, Bürgerlichen wie Adeligen, das Gewissen ganz auf die gleiche Weise gegen den Bestand ihrer Ehe reagiert d. h. für eine neue erwünschte Verbindung scheinheilig agitirt hat und daß ihren Gelüsten nicht selten der Buchstabe des Rechts und die Vollstrecker desselben bereitwillig zu Diensten gewesen sind. In solches Wirrsal Licht und Zucht zu bringen, war auch eine und keine der leichtesten Aufgaben für die gottesfürchtigeu tiefsittlichen Bestrebungen der Reformationszeit. Es geschah eben dadurch, daß man die Zahl der Ehetrennungsursachen verminderte, dagegen aber wo man trennte, da auch recht und ganz trennte, und die Rechtlichkeit der Ehen aufhob, wenn man einmal sich genöthigt sah, ihre Wirklichkeit aufzuheben. Darin liegt in der That der größere Ernst des evangelischen Scheidungswesens: weniger Scheidung, aber ganze Scheidung.

Bezeichnend daher, was Bullinger in seiner Schrift vom christlichen Ehestand (Zürich 1540) Kap. 25 sagt: die Ehescheidung sey

dem Menschen zum Guten und zu einer Arznei, auch zur Besserung des Ehestandes nachgelassen; wie es aber allerlei Arzneien und Heilverfahren gebe und unter letztern einige sehr grausame, die selbst den Tod nach sich ziehen können, wie die Abnahme von Gliedern, so sey auch die Ehescheidung zwar wohl eine Arznei, aber eine sehr gefährliche und traurige. Wenn nun sich schon Aerzte finden, die bei solchen Kuren viel Geschick und Glück von Gott haben, so hüte sich doch jeder von uns, daß er solches Geschick und Glück nicht in Anspruch nehmen müsse.

Das ist nun aber eben die Frage, in welchen Fällen allen die Anwendung dieser traurigen und gefährlichen Kur angezeigt und erlaubt seyn solle. Und hier findet sich eine Differenz zwischen den Schweizern und den Deutschen, wobei die Erstern einen freiern Standpunkt einnehmen, einen Standpunkt, der zwar auch von einigen Deutschen getheilt wird, aber nur von einer kleinen Minderheit, der beim Abschluß unsrer Periode von der deutschen Doctrin, wiewohl nicht ohne Anerkennung der entgegenstehenden, grundsatzmäßig abgelehnt und welcher erst mehrere Jahrzehnte später auch in Deutschland zur Geltung gelangt ist.

Es handelte sich um die Entscheidung darüber: hat Jesus, da er den λογος πορνειας als einzigen Scheidungsgrund bezeichnet, eine Species oder ein Genus gemeint? hat er eben nur diese einzelne Uebelthat des Ehebruchs im Auge gehabt, oder nennt er sie bloß als Repräsentanten aller ähnlichen Verletzungen der Ehe?

Zwingli erklärt sich für das letztere. Nolumus — sagt er zu Matth. 19. — judaico more sic literae haerere superstitiose, ut leges alias negligamus, quae eodem spiritu dictante proditae sunt. Dominus enim temerarium repudium Judaeorum hic damnat, non omne repudium. Neque unam duntaxat causam excipit, tametsi unius tantum meminerit. Hic enim mos est Hebraeorum, ut sub inferiori similia et graviora omnia intelligant et exprimant. Minimam ergo causam adulterium seu fornicationem assignat, quasi terminum ponens, infra quem nemo uxorem repudiare debeat. Also wenn es dem Ehebruch gleiche oder noch schwerere Verletzungen der ehelichen Treue gibt, so sind diese in dem Ausspruch des Herrn mitgemeint. In gleichem Sinn spricht sich Bullinger aus (a. a. O.): „Zum fünften hat

der Herr selbst im Evangelio die rechtmäßige Ursache zur Scheidung, die Hurerei oder den Ehebruch genannt. Damit wollte er wohl nicht gleiche oder noch größere Vergehen ausgeschlossen, sondern im Gegentheile darunter verstanden und begriffen haben." Die Confessio helvetica von 1536 begnügt sich damit, der Obrigkeit die allgemeine Anforderung zu stellen, daß die Ehe „nicht leichtlich ohne wichtige und rechtmäßige Ursachen getrennt und geschieden werde"; und so hatten schon die Zürcher Eheordnung von 1525 und die Basler Kirchenordnung von 1529 einen ziemlich weiten Kreis für erlaubte Scheidung gezogen, indem jene (die andere beinahe wörtlich deßgleichen) sagt: „Item größere Sachen denn Ehebruch, als so eines das Leben verwirkte, nit sicher vor einander wärind, wutende, unsinnige, mit hury tratzen, oder ob eines das ander unerlaubt verließe, lang auswäre, ussätzig u. dgl., darin nieman von unglyche Sachen kein gwyß gsatz machen kann; mögend die richter erfaren und handeln, wie sie Gott und gestalten der sachen werdend unterwysen."

In Zwingli's Schule also und unter seinem Einfluß eine freiere und weitere Ansicht. Daß und warum Luther und die Seinen sie nicht theilten, geht aus demjenigen hervor, was wir oben schon sagten über ihre Grundanschauung von der Scheidung, als einer ganz exceptionellen und nur auf den wörtlichen Schriftverstand mit Sicherheit für die Gewissen zu stützenden Abweichung von dem allgemeinen Scheidungsverbot des Herrn, welche sich ihnen auch materiell nur da zu rechtfertigen schien, wo eine direkte Verletzung des una caro stattgefunden hatte. Es wird sich diese Grundanschauung sofort am Einzelnen zeigen, nur sey bemerkt, daß so viel ich bis jetzt sehen kann, diese Differenz zwischen Deutschen und Schweizern nicht mit jener bei den dogmatischen Streitfragen aufgeflammten Herbigkeit gepaart zur Discussion gekommen ist, sondern was die Deutschen betrifft, man sich ruhig aber entschieden auseinandergesetzt zu haben scheint. Nur in Württemberg, wo bei der Reformirung des Landes Lutherisches und Zwingli'sches unmittelbar an einander stießen, hören wir (1535) Blarern von Tübingen aus obiges Wort von Zwingli über abergläubische, am Buchstaben klebende Schriftauslegung wiederholen, da er sich über den Haller Brentz beklagt, daß er mittelst seines Einflusses auf den Stutt-

garter Schnepf in Ehesachen Gesetze vorschreiben wolle, quae superstitiosiores sunt, quam ut ferre possint multae hominum miseriae (vgl. Württemb. Eherecht S. 5 und 13), nehmen wir auf Seiten der Lutherischen ein Mißtrauen gegen die freiere Richtung Blarers auch in Beziehung auf diesen Punkt wahr. Es ist eine aus den Verhältnissen erklärliche Ausnahme von dem sonstigen Verhalten der beiden Richtungen in der vorliegenden Frage.

In der That auch war keine Ursache vorhanden, sich hierüber zu erhitzen. Auf beiden Seiten die gleichen ersten Voraussetzungen und Bestrebungen: den armen Menschen helfen wollen auch die Deutschen, die Heiligkeit der Ehe und das Gebot des Herrn aufrecht erhalten auch die Schweizer. Nur da, wo diese zwei Rücksichten in einem gegebenen Fall zusammenstoßen, konnte die Frage entstehen, welche der andern zu weichen habe; und hier sehen wir die Schweizer mitleidiger, unter Zuhilfenahme einer freiern Exegese, die Deutschen vorsichtiger, mehr besorgt für die Gewissen als für das natürliche Wohlbefinden der Bedrängten, vertrauensvoller im Fußen auf den unmittelbaren Schriftverstand, und wohl auch ängstlich aus der nahe genug liegenden Rücksicht auf die politischen Verhältnisse, und der Schwierigkeiten eingedenk, welche Scheidung und Wiederverheirathung Geschiedener in den rechtlichen Zuständen des Reichs und der einzelnen Territorien fanden.

Demgemäß haben sich denn in Deutschland folgende Grundsätze über die Unzulässigkeit aller weiteren Scheidungsgründe zur Geltung gebracht.

Erstlich: keinerlei Unglück, das einem Gatten zustößt, soll den andern zur Trennung berechtigen.

Hierunter begreifen sich einmal solche Unglücksfälle, welche den Menschen unverschuldet treffen können; also Krankheit, anhaltende, unheilbare, ansteckende. Als Paradigma stehe hier der Aussatz, und man höre von Gerhard, wie damals über die Pflicht der Ehe an diesem Punkt gedacht worden ist. Nicht nur nicht scheiden, auch nicht sich räumlich trennen, ja nicht einmal das Debitum verweigern soll der Gesunde dürfen; sondern existimo, partem aegrotam . . *admonendam,* ut valetudinis, qua pars altera dei beneficio adhuc fruitur, ratione habita ab ejus convictu et

thoro *sponte* abstineat, ne malum illud . . . propaget, . . . partem vero sanam instruendam, ne leprosae parti cohabitandi periculo, a quo per *consensum* conjugis liberatur, semet ipsam temere exponat . . . Quodsi vero pars infecta *jus suum* praecise *urgeat*, vel pars sana praesenti animo praedita et conjugali amore impulsa a contagio non metuat, vix est ut separatio quoad thorum et mensam . . . institui possit. (§. 688.) Dabei bestreitet Gerhard, daß der Aussätzige soweit auf sein Recht verzichten dürfe, um dem Gesunden zu einer andern Ehe zu verhelfen, denn ein solcher Consens stimme nicht mit der ausdrücklichen Vorschrift Christi, der ja den Ehebruch als einzigen Scheidungsgrund statuire, non enim contra expressam Dei voluntatem de corporibus suis statuere possunt, qui matrimoniali vinculo sunt conjuncti, alias etiam adcommodatio et permutatio uxorum introduci posset. Frage man aber, wie denn dem Gesunden zu helfen? so antwortet Gerhard, er solle die von Gott angewiesenen Hilfsmittel der Enthaltsamkeit, Gebet, Nüchternheit, Arbeitsamkeit gebrauchen, quia enim ad continentiam sese lege conjugalis vinculi vocari intelligit, ex fide a Deo impetrare potest, ne tentetur ultra vires. 1 Kor. 10, 13.

Hiemit legt Gerhard die weitaus herrschende Ueberzeugung dar. Luther, Brenz (Württemb. Eherecht §. 251.) nicht nur, auch der bei einem andern Fall der schweizerischen Ansicht zuneigende Melanchthon vertheidigen sie, und letzterer sagt: desertio conjugis propter calamitatem, *in qua nulla est culpa*, injusta et scelerata est. Quidam vero crudeliter disputant, leprosos similes esse mortuis, et hoc praetextu consulere personae recte valenti student. Sed hoc sophisma refutat manifesta crudelitas. Daß obige Gerhard'sche Ansicht auch in Württemberg gegolten habe, bezeugt Bidenbach.

Man bemerke, wie hier einerseits der Grundsatz von una caro sich bis in eine bedenkliche und von dem späteren Eherecht aufgegebene Consequenz (Anspruch des Aussätzigen auf das Debitum) fortsetzt, andrerseits aber der Grundsatz von der expressen Schriftmäßigkeit der Scheidungsgründe seine lichteste Seite in dem unbedingten Glauben an die göttliche Hilfe in solcher schweren Prüfung herauskehrt; der Gesunde darf nicht fürchten, daß er über

Vermögen versucht werde, denn indem er in Pflicht und Band der Ehe bleibt, bleibt er in Gottes Ordnung, also auch in Gottes Hut und Schutz.

Die gleiche Pflicht und Hilfe wird auch für den Fall einer im Verlauf der Ehe zugestoßenen Untüchtigkeit in Anspruch genommen. Nur wenn die impotentia superveniens eine selbstverschuldete, absichtlich herbeigeführte war, sollte sie als eine Art von böslicher Verlassung behandelt werden können. Dieses im späteren Recht zur gesetzlichen Anerkennung gekommene Urtheil über die gegen das Wesen der Ehe gerichtete Selbstverstümmlung gibt Gerhard (§. 686.) als seine übrigens damals schon zur Geltung in der Praxis gelangte — er beruft sich auf Württemberg und Bidenbach — Ansicht. Sonst aber sagt er: Pars ergo sana agnoscat se divinitus vocari ad continentiam, et remediis continentiae . . . utatur (§. 685). „Diene Gott in dem kranken Gemahl und warte sein; denke, daß dir Gott an ihm Heiligtum in dein Haus schicket, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennst, und deinem kranken Gemahl also um Gottes willen dienst." Luther.

Auch der erst nach der Ehe eingetretene Wahnsinn wird keineswegs als Scheidungsgrund gelten gelassen, obgleich Leo in der 111. und 112. Novelle ihn mit dem Vorgeben, daß man doch Niemand mit wilden Thieren zusammensperren dürfe, zu schützen suche. Ein solcher Schluß, sagt Gerhard (§. 689), sey mehr rhetorisch als zwingend, man müsse solch Unglück in der Ehe tragen wie jedes andere, wie die Krankheit und dürfe kein wider Gottes Vorschrift streitendes Mittel anwenden. Ganz so Bidenbach in seinem Tractat und in dem in Württemberg für die damalige Praxis Norm gebenden Extract aus demselben Cap. VI. nr. 4. „Wann in währender Ehe ein Ehegemächt vom Wehetag, Aussatz, Wahnsinn und andern dergleichen unheilsamen Krankheiten ergriffen wird, so mögen sie sich nicht von einander trennen, sondern sollen's als ein Kreuz, von Gott auferlegt, geduldig tragen."

Ja, noch weiter erstreckt sich nach diesen Grundsätzen die Pflicht gegen einen unglücklich gewordenen Ehegatten: auch der durch eigene Schuld Verunglückte soll nicht verlassen werden dür-

sen. Dieß gilt gegenüber den wegen begangener Verbrechen Geflohenen oder Verbannten, den zum Staupenschlag Verurtheilten *). Denn die Ehegatten „müssen Lieb und Leid, Ehr und Schmach miteinander tragen"; sicut mulier coruscat radiis mariti, ita etiam illius infamiae partem ferre cogitur — sagt Bidenbach; und Gerhard, wiederum unter Berufung auf das expresse Schriftwort, will nur dann dem Unschuldigen eine neue Ehe erlauben, wenn constatirt sey, vel maritum fugitivum alienos amores sectari (= Ehebruch) vel animum maritalem penitus abjecisse (= Desertion); dabei unter Berufung auf Luthers Wort: „Wie, wann der Mann oder das Weib gesteupt oder des Landes verwiesen würde, soll das andere auch mit oder bleiben und sich verändern? Antwort, solchen Unfall sollen sie mit einander tragen und nicht darum von einander scheiden. Denn gleichwie sie Ein Leib sind worden, so müssen sie auch gleich Ein Leib bleiben, es komme Ehre oder Schande, Gut oder Armut." Sey doch jenem Knecht Weib und Kind zu verkaufen befohlen worden, um seine Schuld zu bezahlen, und lassen sich die indischen Wittwen mit auf den Scheiterhaufen zu ihren Männern legen.

Also bei der Collision zwischen Mitleid gegen den Unschuldigen oder Gesunden und zwischen Gottes Gebot und Ehepflicht soll hier überall nach den Grundsätzen der Deutschen das erstere zurücktreten, das letztere gelten.

Anders bei den Schweizern. Wir haben oben eine Stelle aus der Zürcher und Basler Eheordnung angeführt, wonach es dem Ermessen der Richter anheimgestellt war, unter anderem auch bei Wahnsinn, Aussatz u. dgl. zu scheiden. Bei Bullinger (a. a. O.) lesen wir: „So weiß auch Jeder, daß die Ehe zur Vermeidung der Hurerei eingesetzt sey. Wenn nun der eine oder der andere Theil für längere Zeit und andauernd zur ehelichen Beiwohnung unfähig oder ungeeignet wäre, so begreift Jeder, daß der andere Theil dadurch nicht zur Hurerei verleitet werden darf."

*) Scheidung wegen infamirender Strafe kommt in den deutschen Ehegesetzen erst später und mit der Einführung der extensiven Grausamkeit langwieriger, das Zusammenleben der Ehegatten zerreißender Gefängnißstrafen in die Criminaljustiz vor.

Auch der dänische Theolog Hemming, welchen Gerhard häufig und mit Achtung citirt, obschon er diesen Lutheraner als einen Calvinianer bezeichnet, will bei Exil und Flucht nach 5 oder 7 Jahren Abwesenheit Scheidung zugestehen; der Calvinist Danäus († 1596) bei Aussatz und unheilbaren Krankheiten. Daß übrigens auch unter den Deutschen wegen des letztern Punktes Ansichten sich geltend gemacht haben, die zur Milde sich neigten, sehen wir aus v. Beust (a. a. O. N. XI); dieser berichtet, etliche Theologen und Juristen meinen, man müsse den Gesunden, der sich nicht enthalten könne, wenigstens auswärts heirathen lassen, und hält, weil die Frage streitig sey, eine landesherrliche Entscheidung darüber für erwünscht.

Warum die Deutschen in diesen Fragen vorwiegend strenger waren, ist schon oben auseinandergesetzt; sie hielten die irdische Obrigkeit nicht für berechtigt, das natürliche Mitleid walten zu lassen, wo es nicht seine gewisse Stütze in dem göttlichen Wort habe. Aber ich glaube, daß hier noch ein anderer Gesichtspunkt wesentlich mitgewirkt hat. Es ist die von Luther oft und viel so hoch und herrlich gepriesene Würde und Bürde des Ehestandes, mit welcher es sich nicht vertragen soll, daß man um eingetretenen Unglücks willen einander verließ. Ist ihm doch dieser Stand der rechte und wahre Ordensstand, von Gott selbst im Paradies gestiftet, also viel höher als jede Stiftung von einem Kaiser oder in Rom gemacht; der Stand, darin die alten Patriarchen, Priester und Propheten mit wenigen Ausnahmen gelebt, also viel älter als aller Mönch- und Nonnenstand; die Ehe, Gottes allerliebster Würz- oder Rosengarten mit dem sechsten Gebot als Umzäunung; der Stand, den Jesus durch seine Gegenwart bei der Hochzeit zu Cana geehrt, während er bei keinem Mönch- oder Nonnenwerden je gegenwärtig gewesen; indem er dort vom besten Wein gespendet, habe er damit die Verheißung gegeben, daß er den Eheleuten beistehen wolle, die nun, weil sie sehen, daß es ihres lieben Gottes Wohlgefallen ist, können sie Friede in Leid und Lust mitten in der Unlust, Freude mitten in der Trübsal, wie die Märtyrer im Leiden haben. (Predigt vom Ehestand über das Evang. v. d. Hochzeit zu Cana 1525. Walch X. S. 762. vgl. Predigt vom Ehe-

stand über Ebr. 13, 4. 1545. ebend. S. 692 *). Luthern ist gerade das mit dem ehelichen Leben verbundene Kreuz ein Zeichen des hohen pädagogischen Werths der Ehe, und weil dieß Kreuz nicht ein selbstgemachtes, wie das des Cölibates, sondern ein von Gott dazu gegebenes, ein „Heiligthum ins Haus geschickt" ist, darum muß es den Eheleuten gesund und heilsam seyn, und sie dürfen's nicht wegwerfen, indem der Gesunde den Kranken, der Unschuldige den Schuldigen, der Ehrbare den Gebrandmarkten verließe. Hier scheint mir ist das eigentliche punctum saliens der lutherischen Strenge; in dieser, wenn es nicht zu modern gesagt ist, idealen Grundanschauung von der Ehe als dem ächten göttlichen Orden wurzeln die Maximen, welche ihn und die Seinen bei der Beurtheilung der Frage von Scheidung wegen Unglück geleitet haben. Man kann zugeben, daß die lutherische Exegese theilweise, wie wir sogleich sehen werden, zu viel buchstäblich, die der Schweizer eine freiere war, man wird der letztern auch eine praktischere, eine mehr nüchterne Rücksichtnahme auf die Ehen wie sie sind, auf das unmittelbare, natürliche Bedürfniß der menschlichen Schwachheit zugestehen, aber so sehr auch sie das Heiligthum der Ehe und die Pflicht anerkennen, im Unglück bei einander auszuhalten, — bei Luther findet sich diese Anerkenntniß mit einem Aufschwung der Glaubenszuversicht ausgesprochen, wie nirgends sonst, wie denn dieser ächte Mann und Hausvater überhaupt fast überall, wo er auf die Ehe zu reden kommt, so recht

*) Luther liebt es, die göttliche Stiftung der Ehe in ihrem geraden Gegensatz gegen die Menschensatzung des Cölibats, und ebenso das Gottesdienstliche am Eheleben gegenüber dem selbsterdachten Verdienstwerk scharf hervorzuheben. So schon im Sermon vom christlichen Ehestand 1519. „Es ist nichts mit Wallfarthen gen Rom, gen Jerusalem, zu St. Jakob. Es ist nichts Kirchen bauen, Messen stiften oder was für Werke genannt werden mögen, gegen dieses einige Werk, daß die Verehelichten ihre Kinder recht ziehen. Denn dasselbe ist ihre geradeste Straße gen Himmel, mögen auch den Himmel nicht näher und besser erlangen, als mit diesem Werke." — „Endlich willst du alle deine Sünden wohl büßen und den höchsten Ablaß hier und dort erlangen . . . so schau nur mit allem Ernst auf das . . . Stük, die Kinder wohl zu erziehen . . . und laß dich kein Geld, Kosten, Mühe und Arbeit gereuen; denn das sind die Kirchen, Altar, Testament, Vigilien und Seelenmessen, die du hinterlässest, die dir auch leuchten werden im Sterben und wo du hinkommest."

in seinem Element ist mit seinem glaubigen, freudigen Wesen, wie mit seinem Trotz, Eifer und Zorn. Wer daher an der strengeren Gesetzlichkeit der lutherischen Scheidungsgrundsätze sich stoßen wollte, der darf nicht vergessen, daß ihnen zur Seite oder vielmehr daß in ihrer Mitte ein wahrhaft evangelisches Princip steht, von welchem die Kraft der Erfüllung des Gesetzes auszugehen hat. Aber auch das dürfen wir nicht verkennen, wie doch in solchen Grundanschauungen ganz andere und wirksamere Momente zur Beurtheilung von Scheidungsfragen liegen, als in derjenigen Ansicht, welche für die evangelische Kirche eine Art Fragment von dem Sacramentsbegriff der Ehe zu retten, und damit der Gesellschaft wie der Ehre unserer Kirche zu dienen sich bemüht. Für einen Sacramentsbegriff an diesem Ort fehlt die Anknüpfung bei den Reformatoren, sie knüpfen die Ehe anderswo und fest genug an, und auch die Kirchlichkeit ist ihnen bei dieser wie bei allen Fragen, davon sie zu handeln haben, nicht das wichtige, sondern die Seligkeit. Mag man dieß für einen Mangel und Einseitigkeit halten: es war das Treibende und das Durchschlagende in dem gewaltigen Geist jener Zeit, und es wird nicht gelingen, ihm ein anderes Wesen anzukünsteln, als dasjenige, worin er überall klar und fest sich offenbart.

Wegen Unglück in der Ehe, und zwar auch wegen des selbstverschuldeten soll nicht geschieden werden. Wir haben gesehen, auf welchen festen und edlen Grundlagen dieses Princip in dem deutschen Eherecht sich auferbaut hat.

Es wurde aber in der Abwehr von Scheidungsgründen noch um einen großen Schritt weiter gegangen, und auch der Grundsatz aufgestellt, daß selbst um solcher Verschuldungen willen, womit ein Gatte wider den andern direkt sündigt, nicht geschieden werden dürfe.

Also Mißhandlungen auch der schwersten Art, Sävitien, selbst Lebensnachstellungen keine Ursache zum Scheiden.

Der Gattungsbegriff für all dieses ist: Zornsachen. Luther hat sich hierüber also ausgesprochen: „Ueber diese drei Ursachen (Impotenz, Ehebruch, Desertion) ist noch eine, die Mann und Weib lässet scheiden; aber doch also, daß beide hinfort ohne Ehe bleiben. Die ist, wenn Mann und Weib nicht über der ehe-

lichen Pflicht, sondern um andrer Sachen willen sich nicht betragen. Davon spricht St. Paulus 1 Kor. 7, 10. 11. . . . Nun, wenn hie Eines christlicher Stärke wäre und trüge des Andern Bosheit oder Uebel, das wäre wohl ein fein seliges Kreuz und ein richtiger Weg zum Himmel. Denn ein solch Gemahl erfüllet wohl eines Teufels Amt und feget den Menschen rein, der es erkennen und tragen kann. Kann er es aber nicht, ehe denn er Aergeres thue, so lasse er sich lieber scheiden und bleibe ohne Ehe sein Lebenlang. Daß er aber wollte sagen, es sey seine Schuld nicht, sondern des Andern und wollte ein ander ehelich Gemahl nehmen, das gilt nicht. Denn er ist schuldig Uebel zu leiden oder allein durch Gott vom Kreuz sich nehmen zu lassen, weil die Ehepflicht nicht versagt wird. Es gehet hie das Sprüchwort: „wer des Feuers haben will, muß den Rauch auch leiden." (Predigt vom ehel. Leben. 1522.) Uneinigkeit also und widerwärtiges Wesen, sofern sie nicht mit der Versagung des Debitum verbunden sind, sollen wohl endlich den geplagten Theil zu einer äußerlichen Trennung berechtigen, niemals aber eine Scheidung vom Bande nach sich ziehen können. Sie gehören zum Ehekreuz, dessen Bürde nur im äußersten Fall durch zeitweilige Absonderung erleichtert werden darf; ist aber jene Versagung damit verbunden, dann ist die Ehe selbst in ihrem Wesen angegriffen und das Verletzte frei, „denn weil ihm nicht geboten ist keusch zu leben und hat auch die Gnade nicht und sein Gemahl will nicht zu ihm und nimmt ihm also den Leib, des er nicht entbehren kann, wird ihn Gott nicht dringen zum Unmöglichen um eines Andern Frevel willen, und muß thun als wäre ihm sein Gemahl gestorben" (Auslegung von 1 Kor. 7, Jena, deutsch 1572. Band II, fol. 283 b)

Wie Brentz zur Zeit, da er sein Büchlein von Ehesachen schrieb, hierüber gedacht und welchen eigenthümlichen Ausweg er für solche Fälle gerathen, werden wir weiter unten sehen, wo von der Wiederverheirathung Geschiedener die Rede ist; im Rathschlag von 1535 aber ist er entschieden, daß wegen Zorn, Unwillen, Lebensnachstellung so wenig als wegen Krankheit geschieden werden dürfe, sondern es soll dem Spruch Pauli gefolgt werden, der also sagt: den Ehelichen gebiete ich nicht, sondern der Herr u. s. f.

Diese strengere Ansicht hat denn auch im Lauf unserer Periode den Sieg davon getragen. Nach Bidenbach galt in Württemberg der Satz. „Und wie wüthend und rasend gleich ein Theil gegen den andern sich stellet, sollte auch eins dem andern durch Gift oder sonst gewaltthätiger Weis nach dem Leben stehen, so wird doch keine gänzliche Ehescheidung vorgenommen, sondern alle Mittel versucht, von dem Schuldigen Eid und andere Caution oder Bürgschaft genommen, sein Ehegemächt nicht zu beleidigen." (Extract Kap. VI. nr. 2.) Und Gerhard (§. 683) spricht sich nur in dem besondern Fall, da ein Gatte bei dem andern wegen seiner Religion Lebensgefahren ausgesetzt sey und die selbst ungläubige Obrigkeit ihm nicht beistehen wolle, dafür aus, daß der Glaubige sich flüchten und endlich im Weg des Desertionsprozesses ihm geholfen werden könne; sonst aber beharrt er doch auf Abweisung dieses Scheidungsgrundes (§. 610), obwohl er wiederum sagen muß: si saevitia sit plane incorrigibilis, desertioni non immerito comparatur. (§. 631 *).

Uebrigens ist nicht nur in einer nicht lange spätern Zeit die wirkliche Scheidung wegen Lebensnachstellung, wenn auch nicht überall wegen Sävitien gesetzlich geworden, sondern auch während unserer Periode schon die mildere Ansicht stark vertreten gewesen.

Wie die Schweizer darüber geurtheilt, ist schon bemerkt. Sie haben die Insidien für ein dem Ehebruch gleiches wo nicht noch größeres Verbrechen und also für von Christo als ein Scheidungsgrund mitgemeint gehalten. Bullinger, da er dieses Vergehen als schon von den christgläubigen frommen Kaisern Konstantin u. s f. unter diesen Gesichtspunkt gestellt erwähnt, sagt, so könne jeder vernünftige Mensch denken, „daß Gott die Ehe zur Ehre und zum Frommen der Menschen, und nicht zu seiner Schande und zu seinem

*) Hieher sind auch noch zu rechnen: Verleitung eines Gatten zur Sünde, Diebstahl, Kindsabtreibung mittelst Zwang u. dergl. Luther war früher geneigt gewesen, solche Verbrechen nach Analogie von 1 Kor. 7. als Scheidungsgründe gelten zu lassen (Auslegung von 1 Kor. 7.), weil auch hier dem Glaubigen von seinem leiblichen Gemahl verwehrt werde, bei dem Seelengemahl, Christo, zu bleiben. Später kam er auf den Satz zurück, daß Niemand zur Sünde gezwungen, daß in einer Ehe überhaupt geheime Gefahr nicht beseitigt, offenbarer aber durch Obrigkeit und Anverwandte begegnet werden könne. Gerhard §. 691.

Verderben eingesetzt habe. Wer daher in keiner Weise dem bedrängten Ehemenschen zu Hilfe kommen ... will, der gleicht dem Pharisäer, der wegen ängstlicher Beobachtung des Sabbathsgebotes den Menschen zu Grunde gehen ließe" (a. a. O.).

So die reformirten Schweizer. Von einer andern Seite her argumentirt der Däne Hemming: pius et honestus maritus non minus tristatur ex veneficio, parricidio et sacrilegio uxoris quam ex adulterio (de conjug. p. 71). Er folgt hier seinem Lehrer und Vorbild Melanchthon, der unter den Deutschen mit dem Beispiel einer milderen Berücksichtigung der mißhandelten Gatten vorangegangen ist. So entschieden dieser nämlich, wie wir gesehen, gegen die Scheidung wegen Unglücks, Krankheit, Aussatz sich ausspricht, so will er doch im Falle von Sävitien und Insidien ein obrigkeitliches Einsehen zu Gunsten des Unschuldigen haben und beruft sich hiebei auf ein Theodosianisches Gesetz im Codex (l. 8. Cod. de repud. V. 17.) quam existimo gravi deliberatione piorum scriptam, wie er sagt; allerdings wehren sich Einige gar sehr dagegen, weil ja Matth. 19. bloß der Ehebruch erwähnt sey, aber man müsse unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium und eben jenes gegen die Gottlosen und Halsstarrigen walten lassen, daher in eo casu in persona crudeli, non pertinenti ad ecclesiam, magistratus politicus Theodosii lege uti posse videtur. Es stellten sich noch andre Theologen auf diese Seite, wie v. Beust berichtet (a. a. O. Nr. IX—X.), der übrigens hier auch von Luther anführt, daß dieser es den Richtern überlassen haben wolle, die Juristen aber nur solange dagegen seyen, als es an einer landesherrlichen Entscheidung fehle, ohne welche sie sich an das canonische Recht halten müssen. Und es fehlte nicht viel, daß eine solche Entscheidung noch im Lauf unserer Periode für Niedersachsen gegeben worden wäre. Wenigstens ist die Niedersächsische Kirchenordnung von 1585 ganz nahe dabei, wenn sie zwar sich nicht getraut, zu den zwei in der Schrift gegründeten Scheidungsursachen auch noch die wegen Insidien hinzuzufügen, aber dennoch sagt, weil Theodosius und Valentinian hier die Scheidung zugelassen haben, und „etliche der fürnehmsten Gelehrten unserer Zeit" ihnen beigepflichtet, „dabei wir es unsern Theils auch wohl könnten bewenden lassen"; so solle man Caution, Ge-

fängniß, Separation anwenden, wenn aber alles umsonst, so erfordere die Noth, weiter Rath zu holen, daß das unschuldige Theil gerettet und für solcher Gefahr seines Lebens und seines Gemahls Tyrannei gesichert und „die Constitution des Kaisers Theodosii nicht allerdinge verachtet, sondern das schuldige Theil in ernste Strafe genommen, auch wohl des Landes verwiesen werde.“ Allerdings fügt sie dann wieder hinzu: „Aber wegen solcher Ursachen Eheleute zu scheiden ist uns fast bedenklich, weil die Schrift diese Ursachen nicht meldet.“ Man sieht hier deutlich, wie das Mitleid auf der einen und die Sorge für die Gewissen auf der andern Seite bei diesem herben Collisionsfall mit einander ringen; während sodann in der preußischen Consistorialordnung von 1584, die jedoch, weil die Stände, aus Gründen welche die Scheidung nicht berühren, ihr nicht zustimmten, keine Gesetzeskraft erlangt hat, die Scheidung wegen Insidien förmlich ausgesprochen ist; denn hier wird nach fruchtloser Anwendung aller Mittel, auch einer 2—3jährigen Separation, verfügt: „würde aber die versuchte Strafe nichts helfen und sich befinden, daß Mann oder Weib eins dem andern mit Gift oder dergleichen nach dem Leben gestanden, mögen sie alsdann gar geschieden . . . werden.

Hienach ist klar, daß, was Sävitien und Lebensnachstellungen betrifft, zwar im Lauf unserer Periode diejenige Ansicht endlich die Oberhand erhalten hat, welche sie von den Scheidungsgründen ausschloß, daß aber die andere und mildere Ansicht immerhin sehr stark vertreten und auch bei ihren Gegnern nicht absolut verworfen war, denn auch sie neigten sich mit ihrem natürlichen Gefühl dahin, und sie waren nur nicht sicher, ob sie gewissenshalber diesem Zuge folgen dürfen, weil sie ein expresses Schriftwort dafür vermißten.

Man beurtheile nun aber nach dem hier Beigebrachten unter Anderem die Behauptung Stahls in seinen parlamentarischen Reden, daß bis zum 18. Jahrhundert in den protestantischen Ländern Europa's bloß Ehebruch und bösliche Verlassung als Scheidungsgründe zugelassen, jeder andere Grund aber entschieden und bewußt ausgelassen, und daß z. B. Lebensnachstellung erst mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts gleichsam als Analogie jenen hinzugefügt worden sey (Rede vom 13. März 1855 S. 467). Dieß

ist, was die reformirte Kirche und ihre Ehegesetze betrifft, von Anfang an nicht richtig, es kann dieß auch von den Ansichten in der lutherischen Kirche nicht behauptet werden, und selbst die Gesetzgebung in derselben hat nicht überall bis zum 18. Jahrhundert gewartet, um Lebensnachstellung als Scheidungsgrund aufzustellen, weil durch dieses Verbrechen „die Ehetreu und vinculum immediate lädirt und substantia matrimonii sowohl oder mehrers als durch den Ehebruch und boshaftige Verlassung convellirt wird" (Württemb. Ehegerichtsordnung von 1687 Pars II. Cap. XIII. §. 11.). Wie sollte auch dieses die Substanz der Ehe nicht angreifen, wenn, der dem andern zum Gehilfen von Gott gegeben ist, ihm statt dessen nach dem Leben trachtet? Nur wenn man das una caro in outrirter Weise betont und den körperlichen Ehebruch als solchen in absolute Höhe über alle andere Verletzungen der Ehepflicht hinaufschraubt, ist es möglich, die Verletzung der gleich wesentlichen Seite der ehelichen Treue, des mutuum adjutorium, das unsere Reformatoren bei der Frage von der Scheidung wegen Unglücks so trefflich hervorheben, eine Verletzung, welche die gegenseitige Hilfeleistung durch Mordanschläge in ihr direktes Gegentheil verkehrt, als eine die Substanz der Ehe nicht berührende anzusehen. — So ist auch nicht ganz der Geschichte gemäß gesprochen und offenbar zu viel behauptet, wenn Strippelmann S. 85 seine geschichtlichen Citate über Scheidung, wie sie in jener ältern Zeit angesehen worden, mit dem Urtheil abschließt: „Hiernach wird man annehmen dürfen, daß bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts das Verbot der Ehescheidung mit den beiden erwähnten Ausnahmen (Ehebruch und Desertion) als feststehende Kirchenlehre betrachtet worden sey und ein wesentlicher Widerspruch so wenig in den Schriften der Reformatoren als in denen der Dogmatiker und Kirchenrechtslehrer sich fand. Stets wurden, wenn auch einzelne Ausnahmen vorkommen, solche als Analogieen des in der heiligen Schrift festgestellten Princips aufgefaßt, eben dadurch aber dieses letztere selbst nur befestigt." Strippelmann hat überhaupt in seinem mannigfach lehrreichen Buch den Unterschied zwischen Schweizern und Deutschen nicht genug in's Auge gefaßt; aber davon abgesehen, so kann von einer feststehenden Kirchenlehre selbst innerhalb der deutschen Kirchen, sobald man auf

die Betrachtung der einzelnen Scheidungsgründe eingeht, und darauf kommt es hier ja eben an, nicht gesprochen werden, sondern nur von einer herrschenden Doctrin. Halte man ja fest, daß im Grund der Gewissen damals sichere Principien lagen, aber weigere man sich auch nicht zu sehen, was vor Augen liegt, daß in der Anwendung jener Principien zumal auf Collisionsfälle auch die Reflexion und zwar eine ehrliche und aufrichtige Reflexion hin und her ihr Werk hatte. Gerade in Fragen, bei welchen es sich davon handelte, wie weit dem einen oder andern Grundsatz Folge zu geben sey, waren sich die alten Lehrer wie unsre alten Ehegesetze recht wohl bewußt, nicht als Orakel *) zu sprechen, und Stahl schreibt ihnen weit mehr zu, als sie selbst von sich gehalten, wenn er behauptet, die Aussprüche der Kirchenordnungen im 16. Jahrhundert und der protestantischen Theologen und Kanonisten jener Zeit gehören nicht unter die Kategorien, über die der eine so, der andere anders urtheilen könne, denn das seyen nicht Gedanken, die aus eigener Reflexion hervorgegangen seyen. (Rede vom 14. März 1855. S. 492 und 493.) Es ist richtig, wenn er hinzufügt, was hier bezeugt sey, komme aus der tiefsten Unterwerfung unter die heilige Schrift, aber nicht richtig ist es, die Arbeit der Reflexion zur Erforschung des Schriftverstands und über dessen Anwendung auf controverse Fälle uud das Bewußtseyn von dieser Thätigkeit der eigenen Reflexion dabei zu verkennen, ein Bewußtseyn, das, so viel ich sehen kann, mit großer Demuth gepaart vorhanden gewesen seyn muß: denn wie bitter stritt man sich damals um dogmatische Controversen und wie milde um die über Ehescheidung! Der von den deutschen Lutheranern wegen seiner Ansichten über die Ubiquität als Kryptocalvinist so heftig angefochtene Hemming ist ihnen mit seinem Buche de conjugio

*) Vgl. das Bedenken von den Ehesachen bei der Pfalzneuburger Kirchenordnung von 1554 bei Richter II. S. 146 u. f. Wenn es sich begebe, daß der Mann ein Todtschläger u. s. f., in diesen Fällen könne zur Zeit nichts Gewisses beschlossen werden, sondern die Ehegerichte sollen von dem Landesfürsten und den Jurisconsulten Bericht und Bescheid erholen „und hierin der Billigkeit dermaßen einräumen, daß die unschuldig Person von wegen des Schuldigen Bosheit nicht mit zweifachem Unglück geplagt in Gefahr Leibs und der Seele durch Strenge des Richters gesetzt werde." Aehnlich die Braunschweig-Grubenhagen'sche Kirchenordnung von 1581 ebend. S. 452 u. f.

eine Autorität, die sie citiren und, wo sie ihr widersprechen, mit aller Achtung behandeln; auch wenn sie nach ihrer Ueberzeugung auf die inhumanere Seite sich stellen müssen, werden sie doch der Gegenseite in humaner Weise gerecht, und gestehen ihr rationes satis probabiles (Gerhard §. 603.) zu. Von einer „feststehenden Kirchenlehre" aus hätten sie anders den Gegnern geantwortet, mit Bellarmin und der römischen Lehre über Scheidung wird nicht eben so glimpflich umgegangen, denn hier steht Kirchenlehre wider Kirchenlehre, Scheidung vom Band wider Scheidung bloß äußerlich; aber bei denjenigen Streitpunkten, über welche die Evangelischen unter sich selbst aus einander gingen, hatten sie das Bewußtseyn von der Schwierigkeit eines Abschlusses und die Billigkeit, je ein gutes Recht auch auf der andern Seite anzuerkennen.

Allerdings da es sich so verhält, wird auf die Meinung, an jenen älteren Kundgebungen ein für alle Fälle und Zeiten fertiges und giltiges Dogma über Ehescheidung zu besitzen, verzichtet werden müssen: es ist dies aber einerseits nur der Verzicht auf eine ungeschichtliche Illusion, und also ein Gewinn, andrerseits folgt daraus lange nicht dasjenige, was von Einigen ebenso ungeschichtlich behauptet wird, daß damals nichts als Rathlosigkeit und Willkühr vorhanden gewesen sey, und wir uns also gewissermaßen unsrer Reformation und der Reformatoren in diesem Punkt zu schämen haben. Nicht einmal da, wo sie straucheln, müssen wir für sie erröthen, denn sie straucheln in ehrlicher Meinung und wenn wir jetzt auch nicht allem zustimmen, was sie sagen, so flößt uns doch die Art, wie sie es sagen, und die Wahrnehmung, wie die Gedanken in ihnen arbeiten, Respekt ein. Ja, wenn die Reformation, was aber nicht der Fall ist, auch sonst gar nichts Gewisses in Ehesachen hinter sich gelassen hätte, als die Priesterehe, so hätte sie schon damit für alle Zukunft einen Weg für Behandlung der Ehesachen gewiesen, der in vielen Fragen die rechte Richtung geben kann; denn dadurch sind die miturtheilenden Theologen der Ehe selbst wieder menschlich nahe gekommen und also der Versuchung enthoben, aus bloßen Begriffen ein doctrinäres Schema aufzustellen, ob auch die Wirklichkeit der Ehe darunter nothlitte und die armen Menschen zu Grunde gingen. Das »theologi mitio-

res sunt« Bidenbachs sollte es nicht seine natürlichste Entstehung eben hierin haben?

Vergegenwärtigen wir uns kurz das Bisherige. Als Scheidungsgründe gelten am Schluß unsrer Periode nur Ehebruch, bösliche Verlassung und Quasidesertion als Verweigerung des Debitum, indem solche als direkt gegen das spezifische Wesen der Ehe, una caro, gerichtet angesehen sind; Unglück, Krankheit niemals, auch nicht das selbstverschuldete, ausgenommen Impotenz nach der Ehe durch Selbstverstümmlung, ebenfalls aus der obigen Ursache; auch nicht selbst zugezogene Infamie und Exil, außer wo letzteres infolge von Verweigerung des ehelichen Zusammenlebens verhängt und somit zur Desertion wird, — übrigens ein nicht überall deutlich hervorgehobener Scheidungsgrund. Verbrechen endlich gegen den Gatten durch Sävitien und Insidien verübt, gilt auch nicht als Ursache des Scheidens, wiewohl weder ganz allgemein, noch ohne starke Vertretung der gegentheiligen Ansicht. Daß von Scheidung wegen Sterilität oder wegen bloßer Uneinigkeit und Abneigung oder gar durch gegenseitige Einwilligung und dergleichen nicht die Rede seyn durfte, bedarf kaum der Erwähnung.

5) Noch ist der Scheidung von Tisch und Bett zu erwähnen, welche für gewisse Fälle angenommen wurde.

An sich widerstreitet diese Form der Ehetrennung den Grundsätzen der Reformation, und nur aus Noth hat man dabei zu der principiell verworfenen Aushilfe des canonischen Rechts, die Ehe äußerlich zu scheiden ohne das Band aufzulösen, zurückgegriffen, was Luther ein Gespenst, den Seelen und Gewissen gefährlich, eine gemalte oder geträumte Ehe nannte. Bidenbach bezeugt daher, daß man zu seiner Zeit auch den Namen separatio a mensa et thoro vermieden habe, als von dem Pabstthum stammend und sagt, es sey dieß tolerantia et conniventia, non autem separatio (cap. VI. qu. 1.) „und wird diese Toleranz und Connivenz nicht eher in die Hand genommen, man habe dann vor aller Mittel . . . vergeblich gebraucht" (Extract in den Württ. ältern Synosuren Kap. VI. Nr. 3.). Daher der geläufigere Namen Toleramus.*)

*) Dagegen Stahl: „Es ist ganz bekannt und unwidersprochen, und die ganze Gelehrtenwelt Europa's wird dieß bezeugen, daß die protestantische Kirche

Merkwürdig und bezeichnend, daß diese Trennungsform, welcher übrigens niemals für Lebensdauer, sondern nur zeitweilig statt gegeben werden sollte, gerade bei demjenigen Punkt angewandt wird, über welchen wir die Ansichten am meisten auseinander gehen sahen, nämlich bei Sävitien und Insidien. So in Württemberg, so in der Preußischen Consistorialordnung v. 1584, wo bei Sävitien eine Scheidung von Tisch und Bett auf zwei Jahre verfügt werden, dann aber endlich, wie oben erwähnt, gänzliche Scheidung eintreten soll; und natürlich, daß sie später seltener in Anwendung kam, weil Lebensnachstellung in der späteren Gesetzgebung allgemein als Scheidungsgrund anerkannt wurde und so meist nur noch der an sich schwerer definirbare Begriff von Sävitien übrig blieb, bei deren Vorhandenseyn das Toleramus ausgesprochen werden durfte.

Besonders deutlich wird uns das treibende Moment in dieser Scheidungsform durch Strippelmann's Mittheilungen*) über die Anwendung derselben in Hessen (S. 341 u. f.), wo endlich der wiewohl neuestens wieder restringirte Grundsatz in den Gerichtsgebrauch Eingang finden konnte, daß nach fruchtlos verstrichener Toleramuszeit gänzliche Scheidung eintreten solle. Was ist dieß anders, als die Rückkehr mit diesem Proceß auf das allgemeine Princip der evangelischen Kirche, daß wo eine wirkliche Ehe nicht mehr seyn kann, auch keine wahre Ehe angenommen, d. h. daß da endlich auch vom Bande geschieden werden soll; mit andern

in allen ihren Theologen und Kanonisten sich entschieden gegen eine immerwährende Separation erklärt, dagegen eine temporäre immer als angemessen betrachtet hat. Rede vom 17. März 1855. S. 515. — Da diese Reden im Buchhandel erschienen sind, so machen die darin befindlichen Behauptungen Anspruch auch auf außerparlamentarische Wirkung und Beurtheilung.

*) Strippelmann's Mittheilungen über das hessische Ehescheidungsrecht, welches beim Abgang positiver Gesetze bloß auf den allgemeinsten Grundsätzen des gemeinen Rechts und auf Gerichtsgebrauch beruht, sind auch dadurch sehr lehrreich, daß man an ihnen sieht, wie vieles bei solcher Unvollständigkeit der Grundlagen dem Gewissen der Richter zugemuthet und welchem Wechsel der Ansichten die Partieen unterworfen werden. Dort ist man eine Zeitlang gerade eben so weit in die moderne Laxheit hineingerathen gewesen, wie in den Ländern, da sie sich in Gesetzen ausgesprochen hat.

Worten, das Toleramus kann nur als disciplinarische Maßregel in Anwendung kommen, hilft diese nicht, so muß zuletzt doch die richterliche Entscheidung dazwischen treten. Es ist eine Mittelgattung von Verletzungen der Ehepflicht, für welche eine Mittelgattung vom Auseinanderhalten der Ehegatten eingeführt ward. Daher die Scheue, von Separation zu reden und das Zurücktreten von dieser Trennungsform, nachdem in der schreiendsten jener Verletzungen, in der Lebensnachstellung mit Recht ein positiver Angriff auf das Wesen der Ehe erkannt war.

6) Endlich müssen wir uns die Grundsätze über Wiederverheirathung Geschiedener vergegenwärtigen.

Zunächst des unschuldigen Theils. Daß ihm das Eingehen einer neuen Ehe nicht verwehrt werden sollte, folgt aus allem Früheren, aus dem Princip der Scheidung vom Bande, wie aus der Ansicht von der Ehe als remedium ustionis.*) Hierin sind alle Stimmen einig. Das Verbot der Wiederverheirathung wäre ein Strick um den Hals des Unschuldigen und eine Verleitung zu Sünde und Schande, sagt Bullinger. Auch begegnet man sehr häufig der Vorstellung, der Gatte, welcher durch seine Uebelthat Ursache zur Scheidung gegeben, habe dadurch eigentlich das Leben verwirkt und sey, wenn auch die Obrigkeit hierinnen lässig, für den Unschuldigen als todt und nicht mehr existirend anzusehen.

Aber nicht so einfach und ohne Weiteres sollte sie vor sich gehen. v. Beust (a. a. O. nr. XXV.) macht uns mit der Formel der Erkenntnisse aus seiner Zeit bekannt, die für den Unschuldigen also lautete:

„Und wofern er sich ohne Gefahr seines Gewissens außer dem „Ehestand nicht enthalten vermag, dazu er doch fleißig zu ermahnen „nen und anzuhalten, so wird aus Nachlassung heiliger göttlicher „Schrift ihm als dem unschuldigeu Theil seiner Gelegenheit nach „sich anderweit zu verehelichen billig gestattet und nachgelassen.“

---

*) Brenz im Büchlein von Ehesachen 1530. Eine Verweigerung wäre „nichts anderst, denn so Einem aus fremdem Unglück von eingelegtem Feuer, Haus und Hof verbrenne und man wollt ihm dazu das Land verbieten oder das übrige verlaßne Gut vollend hinwegnehmen.“

Also das Eingehen der neuen Ehe rechtlich erlaubt, aber ernstlich auf's Gewissen gegeben, ob man der Erlaubniß brauchen wolle.

Anderwärts wurde auch dem Unschuldigen ein Wartejahr zugemuthet, innerhalb dessen er sich fromm und ehrbar aufgeführt haben mußte, hierauf noch einmal versucht, ob er nicht dem andern, von dem er geschieden war, verzeihen und die Ehe mit ihm erneuern wolle und dann erst die Erlaubniß zur Ehe mit einem Dritten gegeben. So in Württemberg selbst nach Scheidung wegen Ehebruch (E.O. von 1534. Vgl. Württ. Eherecht §. 195); Luther hatte dieß gerathen (von Ehesachen 1530),*) und Brenz: „den bösen Schein zu verhüten, als hätte das Unschuldige selbst dem Schuldigen zum Ehebruch Ursach gegeben, daß es von ihm geschieden werde und sich wiederum verheirathen möcht. Wie dann die kaiserlich Recht sonderlich das Weib eine Jahresfrist nach der Scheidung aufziehen, darmit ob sie schwanger wäre, man wissen möcht, ob das Kind des abgestorbenen Mannes oder nicht sey" (Rathschlag von 1535.) Schicklichkeitsgefühl und das Bewußtseyn von der über die Natur des Ehevertrags und über die rechtliche Seite der Scheidung hinausgreifenden Pflicht der Gatten hatten diese Bestimmungen eingegeben. Auch Gerhard stimmt dem bei, daß eine Wartezeit gegeben werden sollte (§. 705. nr. 3.) Sie sind aber weder allgemein angenommen, noch später beibehalten, obwohl aus ihnen dieses mit Recht zu abstrahiren ist, daß auch die in aller Gesetzlichkeit vorgenommene Scheidung vor dem inneren Forum des Gewissens noch nicht an sich ein jus quaesitum auf Wiederverheirathung geben kann.

Die Wiederverheirathung des Schuldigen betreffend, kann es auf den ersten Anblick befremden, im Ganzen gar milden Grundsätzen zu begegnen, man wird dieselben aber doch bei näherer Be-

*) Walch X. S. 950. nr. 90, „sonst hats einen ärgerlichen Schein, als hätte er Lust und Gefallen daran, daß sein Gemahl die Ehe gebrochen habe und damit Ursachen gar fröhlich ergreift, daß er deß los werde und frisch ein anders nehme und also seinen Muthwillen übe unter dem Deckel des Rechten. Denn solche Büberei zeigt an, daß er nicht aus Ekel des Ehebruchs, sondern aus Neid und Haß gegen seinen Gemahl und aus Lust und Fürwitz zu einem andern so williglich die Ehebrecherin lässet und so gierig eine andere sucht."

trachtung ganz in den Consequenzen der oben dargestellten liegen sehen.

Vor Allem hat man sich dabei zu erinnern, wie schwer das melius est nubere quam uri gewogen hat, die aus dem Leben genommene Ansicht von der Ehe als einem remedium ustionis, und nach dem Sündenfall „gleichsam einem Spital der Siechen, daß sie nicht in schwerere Sünden fallen" (Luther Sermon 1519). Sodann, daß mit dem Grundsatz der Scheidung vom Bande für den Schuldig Geschiedenen die früher bestandene Ehe, principiell genommen, so wenig ein Hinderniß seiner Wiederverheirathung abgeben konnte, als für den Unschuldigen, sondern daß jetzt nur noch disciplinarische Erwägungen und die Berücksichtigung des etwaigen Aergernisses zurückblieben, neben welchen nun aber auch die Stimme des Mitleids und der Humanität sich geltend zu machen im Stande war.

Dem Aergerniß suchte man durch Verbannung zu steuern, den Ansprüchen der Zucht durch Zuwarten und Forderung einer bußfertigen Gesinnung, endlich gab man die Ehe zu, um größeres Uebel zu verhüten.

Wir sehen dem Entstehen dieser Grundsätze in's Herz, wenn wir Luther anhören (Predigt vom ehelichen Leben 1522. Theil II. nr. 41 und 42. Walch X. S. 723 u. f.). „Fragst du denn, wo soll das ander bleiben, wenn es vielleicht auch nicht kann Keuschheit halten? Antwort: darum hat Gott im Gesetz geboten, die Ehebrecher zu steinigen, daß sie diese Frage nicht dürften. Also soll auch noch das weltliche Schwert und die Obrigkeit die Ehebrecher tödten. Denn wer seine Ehe bricht, der hat sich schon selbst geschieden und ist für einen todten Menschen geachtet. Darum mag sich das andere verändern, als wäre ihm sein Gemahl gestorben, wo er das Recht halten und ihm nicht Gnade erzeigen will. Wo aber die Obrigkeit säumig und lässig ist, mag sich der Ehebrecher in ein ander fern Land machen und daselbst freyen, wo er sich nicht halten kann. Aber es wäre besser, todt, todt mit ihm, um böses Exempels willen zu meiden. Wird aber Jemand dieß anfechten und sagen, damit werde Luft und Raum gegeben allen bösen Männern und Weibern, von einander zu laufen und in fremden Landen sich verän-

dern. Antwort: Was kann ich dazu? Es ist der Obrigkeit Schuld; warum erwürget sie die Ehebrecher nicht? so dürfte ich solchen Rath nicht geben. Es ist ja unter zwei Bösen eines besser, nämlich daß nicht Hurerei geschehe, denn Ehebrecher in andern Landen lassen sich verändern. Und achte, er sey auch vor Gott sicher, weil ihm sein Leben gelassen wird und sich doch nicht enthalten kann. Also das Sichnichtenthaltenkönnen und was daraus Uebles folgt, ein Grund für Gestattung der Ehe, aber um des Aergernisses willen außer Landes.

Daß Zwingli und die Schweizer sich gleichfalls auf die Seite der Milde gestellt haben, wird man nur natürlich finden. Er sagt bei der Erklärung der Stelle: wer eine Abgeschiedne freiet rc. eam scilicet, quae ex levi causa repudiata est sine jure et sententia judicis. Nam si repudiata est propter fornicationem, seu ob aliam causam graviorem, potest talis fortasse recipi in gratiam, *si resipiscit*, et admitti ad aliud connubium. Und in Zürich ward schon 1526 festgesetzt, daß Ehebrecher sich wieder verehelichen dürfen, obwohl nur mit Erlaubniß des Ehegerichts, welches vorher Kundschaft von dem Pfarrer einzuziehen hatte, also unter disciplinarischen Cautelen (Richter I. S. 2.).

Die deutschen Eheordnungen enthalten nun zwar von solcher Erlaubniß nichts, aber daß für ihre Ertheilung von den Theologen sich verwendet wurde, bezeugt v. Beust (a. a. O. nr. XXV) unter Berufung auf Luther, Bucer, Beza, Hemming, und er wie Wesenbek glaubten die Entscheidung dieser Frage der Kirche anheimgeben zu müssen. Bidenbach aber führt es bereits als einen von den milderen Theologen gegen die am stricten Recht haltenden Juristen durchgeführten Grundsatz in Württemberg auf: „Wann der brüchige Theil sich nicht enthalten könnte, wird ihm anderwärtige Verehelichung nicht verwehret, doch daß er das Land meide:" (Tractat Cap. V. qu. 2. Extract Cap. V. nr. 5. Württ. Eherecht §. 197. Anm. 2 und S. 209), und Gerhard faßt die hier allmählig, wenn auch noch nicht allgemein und ohne Widerspruch adoptirten Grundsätze in folgendem zusammen: Eigentlich sollte man den Schuldigen hinrichten, jedenfalls müsse er sich durch Buße würdig der Erlaubniß machen; so lange der Unschuldige un-

verehelicht bleibe, also noch Hoffnung auf Wiederverheirathung sey, dürfe man die Erlaubniß nicht ertheilen, wenn er jedoch in großer Seelengefahr stehe, soll er, nachdem er eine Zeitlang ernstliche Buße gezeigt mit Erlaubniß der Obrigkeit und des kirchlichen Ministeriums heirathen dürfen und zwar an einem andern Ort, da seine Schande nicht bekannt sey; longe satius est, nocentes personas e regione expellere et modo eo scandala praecavere, quam praepostera conniventia easdem tolerare, atque interim prohibitione nuptiarum in animae periculum easdem conjicere. (§. 622. coll. 705. I, 4.) Also die Seelengefahr, welche in der gezwungenen Enthaltung von der Ehe liegt, überall das Motiv der milden Behandlung der Schuldigen. Daneben aber in erster Linie Versuch, die Geschiedenen wieder zu vereinigen und in zweiter um des Aergernisses willen Verbannung, welche übrigens aus gleichem Grund auch dann verfügt werden sollte, wenn der Unschuldige wieder heirathete. (So noch die württ. Eheordnuug v. 1687.) Jene Milde pflegte sich am liebsten auf die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin zu beziehen; und überhaupt sodann sich darauf zu stützen: „Laster und Sünde soll man strafen, aber mit andrer Straf nicht mit Eheverbieten, darum hindert kein Laster oder Sünde die Ehe“ (Luther 1522 Th. I. nr. 24. Walch X. S. 716).

Eben in dieser Stelle fährt sodann Luther fort: „David brach die Ehe mit Bathseba, Urias Weibe und ließ darzu ihren Mann tödten, daß er alle beide Laster verwirkt; noch gab er dem Pabst kein Geld und nahm sie darnach zur Ehe und zeugete den König Salomon mit ihr.“ Es ist merkwürdig, zu sehen, wie dieser Ausspruch, gethan im zürnenden Eifer wider den Mißbrauch des römischen Dispenshandels, für die Entscheidung der Frage von der Ehe zwischen Coadultern klassisch geworden ist. Die Niedersächsische Kirchenordnung von 1585 Th. 5 von Ehesachen sagt offenbar in Beziehung auf ihn, solche Ehen verbiete zwar das kanonische Recht, „aber in den reformirten evangelischen Consistorien wird nach Davids Exempel in dieser Frage gemeiniglich gesprochen und die Schärfe juris canonici gemildert.“ Bidenbach referirt, daß zu seiner Zeit mehrere solche Verbindungen vom Ehegericht in Württemberg, dessen ältere Eheordnungen nichts hier-

über haben, zugelassen worden seyen, und beruft sich dabei ebenfalls mit Luther auf Davids Ehe mit Bathseba nach Urias Tode und daß der Prophet Nathan dieselbe nicht wieder aufgelöst habe (Tract. qu. 2 singularis), und in dem Extract aus seinem Tractat treten sodann folgende Normen auf: 1) „Sehr schwerlich und anders nicht als aus sonderbarer Dispensation wird einem Mann nach seines Weibs Tod vergönnet die zu freien, mit welcher er zuvor Ehebruch getrieben, und dieß um des Weibs, so sonsten nicht leichtlich unterkommen kann, und Kindswillen, so in Ehebruch gezeuget, damit es auf diese Weis legitimirt werde. 2) Doch wird vor wohl erkundiget, ob er nicht bei Lebzeiten des vorigen Weibes ihr die Ehe versprochen und sie beide nichts practicirt haben, das vorige Weib zum Tod zu fördern. 3) Sonderlich dienet dem Ehebrecher wohl zu seiner Sach, wenn das vorige Weib ihm seine Unthat verziehen und ihn gebeten hat, nach ihrem Tod die Befleckte zu nehmen." (Vgl. Württemb. Eherecht S. 212 und §. 200.) Auch Gerhard citirt sie und eine ähnliche aus Luthers babylonischer Gefangenschaft, und führt dabei zugleich eine große Zahl übereinstimmender Lehrer an: Melanchthon, Chyträus, Bidenbach, Tarnovius und ex Calvinianis Hemming, Petrus Martyr, Pezelius (§. 383.), obwohl er selbst mit Mentzer aus Gründen der öffentlichen Sittlichkeit und der Wohlanständigkeit starke Bedenken gegen die Zulassung solcher Ehen vorträgt und das Beispiel von David nicht gelten lassen will (§. 384. 385. coll. 650.). Es mögen diese Notizen genügen, um zu zeigen, wie weit man schon damals in der Berücksichtigung menschlicher Schwachheit ging, wenn man anders nicht durch ein Schriftwort sich gehindert fand: ist doch hier die Humanität fast an ihrer äussersten Grenze angelangt.

Anhangsweise sey noch bemerkt, daß in einigen Gesetzen aus jener Zeit für die Wiederverheirathung Geschiedener, und zwar ausdrücklich der Unschuldigen beschränkende Bestimmungen hinsichtlich der Form der Eheschließung vorkommen. So in der Brandenburg'schen Visitationsordnung von 1573, daß der Pfarrer sie nicht aufbieten und die Hochzeit im Haus ohne alles öffentliche hochzeitliche Gepränge geschehen soll, „auf daß jedermann sehe, daß nicht eine freie sondern eine Nothsache sey, dadurch dem unschuldigen

Theil geholfen wird." Deßgleichen die Braunschweig-Grubenhagen'sche Kirchenordnung von 1581, welche alles öffentliche Gepränge und Freudensolennität dabei verbietet; offenbar eine ganz angemessene und den natürlichsten Forderungen der Wohlanständigkeit entsprechende Norm, daß Geschiedene nicht mit Jubel in die neue Ehe treten, nachdem die vorige mit Jammer und Pein geendet, und dem unschuldigen Theil eben um deßwillen nichts zumuthend, als worauf ihn sein eigenes Gefühl verzichten heißen muß.

Hiemit könnten wir schließen, wenn nicht noch ein Punkt im Rückstand wäre, welcher seit einiger Zeit vielfach besprochen wird, und hinsichtlich dessen einzelne Aeußerungen und Ansichten aus unserer Periode nachzutragen sind: es ist die Entziehung der kirchlichen Trauung bei Ehen Geschiedener.

So viel ich sehen kann, ist in den ersten Zeiten der Reformation hieran allerdings in gewissem Sinn gedacht worden, und zwar von einem gedoppelten Gesichtspunkt aus, einem mehr politischen und einem religiössittlichen. Letzterer findet sich in mehreren Aussprüchen Luthers angedeutet. Z. B. Predigt vom ehelichen Leben (1522), Moses habe die Scheidung überhaupt mittelst Scheidebriefes zugelassen, damit die ungeistlichen Juden ihre Weiber nicht tödten, sondern lassen sie von sich; Christen jedoch sollen im geistlichen Regiment leben, „Wo aber etlich unchristlich leben mit ihren Weibern, wäre es noch gut, daß man solch Gesetz sie ließe brauchen; soferne daß man sie für keine Christen hielte, das sie doch sonst nicht sind." Ferner in der Auslegung von 1 Kor. 7. (1523): „Da wäre noch heutigen Tags gut, sich nach diesem (Mosis) Gesetz zu halten, und sie lassen wie die Heiden sich von ihren Weibern scheiden und andere nehmen, auf daß sie nicht mit ihrem uneinigen Leben zwo Höllen hätten, beide hier und dort. Aber sie müssen wissen, daß sie durch Scheiden nicht mehr Christen, sondern Heiden und im verdammten Stand wären." Aehnlich im Comm. zur Genesis und zur Bergpredigt.

Luther war also damals geneigt, zwar nicht ein Scheidungsgesetz für unfriedliche Gatten, wohl aber ein obrigkeitliches Geschehenlassen ihrer eigenwilligen Trennung und Wiederverheirathung zu empfehlen, wobei sodann natürlich von einer kirchlichen Einsegnung solcher „Unchristen" keine Rede hätte seyn können. Daß aber hieraus nicht folgt, Luther habe auch die mit obrigkeitlichem Zuthun

Geschiedenen und Wiederheirathenden für Unchristen und der kirchlichen Einsegnung unwürdig gehalten wissen wollen, ist deutlich.

Bei Brenz treten ähnliche Gedanken auf. In dem mehrfach erwähnten Büchlein „Wie in Ehesachen . . zu handeln sey“ von 1530, bei der Frage nr. 6. Ob von wegen Neids, Zorns, mit Gift Vergebung oder andrer Ursach außerhalb des Ehebruchs eine Scheidung bei den Christen zugelassen werden möge? gibt er folgende Antwort: Moses erlaubt es „von eines schlechten Unwillens und Unlusts wegen;“ die kaiserlichen Rechte aus mehreren Gründen; dawider stellt sich aber Christus, und liegt der Widerspruch darin, daß Gottes Wort allein die frommen Christen regiert, aber der weltliche Magistrat hat oft durcheinander allerlei Geschmeis, darum wo er je an seinen Unterthanen, wie er gern wollt, kein christlich Leben erziehen kann, so läßt er sich begnügen, daß er unter ihnen ein friedlich Leben erhält, und aus Moses kann man vernehmen, „daß eine gottesfürchtige Obrigkeit nicht unbillig thut, wenn sie, wiewohl wider ihren Willen, ein friedlich und ordentlich Unrecht, dadurch ein größer unfriedliches Unrecht verhindert werde, geduldet. Aber einem Ecclesiast, so Gottes Wort prediget und einem Pfarrherrn, so nach dem Wort Gottes die Kirche regieren soll, gebühret straks, nach Anweisung göttlichen Worts zu handeln und unter ihrem Regiment, d. i. in der christlichen Kirchen Niemands so in einem ungöttlichen Stand lebet, für einen Christen zu halten und als Christen das Sacrament zu theilen. Leiden müssen sie beide, daß viel Unchristen seyen, aber in die Zahl der Christen sollen sie keinen Unchristen annehmen und erkennen.“ Daher Brenz aus Besorgniß vor Unglück die weltliche Obrigkeit für entschuldigt hält, wenn sie „nach dem Exempel Mosi dem Halsstarrigen *ein ordentlichen concubinischen Beisitz vergönnet*, damit heimlicher Ehebruch mit andern Eheweibern und unordentliche Hurerei . . verhütet werde. Aber ein ander Eheweib zu nehmen, kann nicht zugelassen werden, denn solche Ehe wird von den Kirchen nicht angenommen und noch weniger eingesegnet,“ dadurch würde dem Halsstarrigen die Thür der Buße verschlossen.

Also nicht Civilehe, sondern ein obrigkeitlich geordnetes Concubinat in Fällen, da obrigkeitliche Scheidung nicht erlaubt und doch ein Nothstand vorhanden ist, und hiefür natürlich keine kirch-

liche Sanction; — eine abenteuerliche Auskunft, möchte man wenigstens sagen, wenn nicht eben auch aus ihr auf die schweren Sorgen geschlossen werden müßte, welche mit der Regulirung des evangelischen Scheidungswesens verbunden waren.

Derselbe Brentz macht einige Jahre später den gleichen Vorschlag sogar für den Fall, daß eine auch von ihm für rechtmäßig erkannte Scheidung vorausgegangen ist; dießmal aber sichtbar geleitet von der Rücksichtnahme auf die politische Lage, und nur aus ihr zu rechtfertigen. In seinem Rathschlag von 1535 nämlich wirft er die Frage auf, wie dem Unschuldigen zu helfen, und bezeichnet dabei vier Wege als vorhanden: 1) ledig bleiben, wenn keine Versöhnung möglich, was das beste wäre, aber beschwerlich, wenn er die Gabe der Enthaltung nicht hat; 2) alsbaldige Erlaubniß zur Wiederverheirathung, aber „dieser Weg will zu dieser Zeit zu geschwind seyn und zu vieler Verwirrung der Succession und zum Muthwillen Ursach geben;“ 3) dem Unschuldigen die neue Ehe, jedoch auf seine eigene Gefahr nicht verwehren; „dieser Weg wäre der Obrigkeit am sichersten.“ Endlich 4) „Daß dem Unschuldigen nach etlich Jahren, so kein Versönung zu verhoffen, ein ordentlich Beisitz nach Anweisung weltlicher Recht, wie vor Zeiten inter liberum et servum erlaubt, und möchten die zwei, so also bei einander ordentlicher weis wohnen, im Gewissen vor Gott der Ehe halber versichert, aber nicht offentlich in den Kirchen eingeleitet, noch die Kinder für heredes gehalten, sondern mit Legaten abgericht werden. Dieser Weg, wo er nicht zu unseren Zeiten so ungewohnlich, wäre beiden, Oberkeit und Unterthanen am allerleidlichsten.“

Also ein obrigkeitlich erlaubtes Concubinat mit Versicherung der Gewissen, daß es eine Ehe vor Gott sey, doch aber ohne kirchliche Trauung, wie ohne rechtliche Vermögensfolgen. Warum dieser noch ungewöhnlichere und mit einem innern Widerspruch behaftete Ausweg? Es liegt die Antwort schon in nr. 2, noch deutlicher aber in dem, was Brentz unmittelbar vorher gesagt hatte, nämlich ehe man an eine sichere Wiederverheirathung Geschiedener denken könne, sey nöthig, „daß vorhin ein Ordnung, so in Rechten nicht allein in den Gerichten des Fürstentums sondern auch der Obergericht (der Reichsgerichte um der Appellationen willen)

beständig wäre fürgenommen und beschrieben worden, wie und welcher Gestalt es sollte gehalten werden mit der Succession und Erbschaften der Kinder so aus erster Ehe und der Kinder so aus der andern Ehe gezogen würden" u. s. f. Das war die Schwierigkeit, mit dem neuen evangelischen Scheidungswesen eine Unterkunft bei den Gerichten und eine Sicherung der Gatten und Kinder zu finden; darum will Brenz nicht kirchlich trauen, weil die bürgerliche Autorität noch keine Bürgschaft gibt, daß sie die kirchlich sanctionirte Ehe anerkennen und schützen würde; und so erfordert es die Gerechtigkeit, diesen unsren Begriffen völlig anstößigen Vorschlag von Brenz eben auch als ein Zeichen der Geburtswehen zu erkennen und zurechtzulegen, unter welchen jenes Recht in das öffentliche Leben eintreten sollte.

Später, nachdem diese Verhältnisse im bürgerlichen Recht geordnet waren, ist von solchen Auswegen meines Wissens nimmer die Rede. Ob und mit wie viel Recht in unseren Tagen die Trauungsverweigerung bei Geschiedenen sich auf obige Aeußerungen und Vorschläge berufen könne, dieß zu beurtheilen, bleibe den Lesern überlassen.

Ulm im Januar 1857.

Schleiermacher's Erkenntnißtheorie

und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre.

Von Repetent Dr. Sigwart in Tübingen.

Je strengere wissenschaftliche Forderungen die Theologie an sich stellt, je fester sie sich begründen und je vielseitiger sich ausbauen will, je bestimmter sie den Anspruch macht, Wissenschaft im vollen Sinne des Worts, wirkliches Wissen einer objectiven Wahrheit zu seyn, desto weniger darf sie sich der Forderung entziehen,

auch über ihre formellen Voraussetzungen zu klarem Bewußtseyn zu kommen, die Art und den Umfang ihres Erkennens zu bestimmen. Mag sie ihren Ausgangspunkt nehmen wo sie will, im Begriff oder in der Erfahrung, ihre Methode als spekulative oder empirische bezeichnen, immer wird man Rechenschaft darüber fordern dürfen, welche Ansicht vom Wesen des Erkennens sie voraussetzt, und worauf sie dieselbe gründet. Freilich sind diese abstracteren formellen Untersuchungen mit dem philosophischen Interesse überhaupt zurückgetreten; man hat die Erfahrung gemacht, daß die Erbschaft der philosophischen Systeme nicht tauge, das wissenschaftliche Organ der Theologie zu seyn; und um so begieriger hat man den Ausweg ergriffen, den Schleiermacher bot, indem er die christliche Glaubenslehre wenigstens ihrem Inhalte nach von jeder Philosophie emancipirte. Man hat es ihm als eines der größten Verdienste nachgerühmt, daß er so leicht und einfach den alten langen Streit zwischen Theologie und Philosophie geschlichtet habe. Aber man vergaß, daß man dieses Geschenk eben seiner Philosophie, seiner Ansicht vom Wissen, seiner Theorie des Selbstbewußtseyns zu danken hatte, und daß das timeo Danaos et dona ferentes, wenn irgendwo, so hier gegolten hätte. Man übersah, daß damit dem Inhalt der Glaubenslehre der Charakter des Wissens, der objectiven Wahrheit abgesprochen, nur die wissenschaftliche Form in Fassung und Verknüpfung der Sätze ihr gelassen sey. Denn böte auch die Glaubenslehre noch Raum für ein Mißverständniß, die Dialektik ist klar und deutlich wenigstens in den Sätzen, die das Verhältniß von Religion und Philosophie betreffen, und deren Resultat einfach das ist, daß die Ausdrücke des religiösen Selbstbewußtseyns kein Wissen sind, keine objective Bedeutung haben; daß wir, sofern wir Gott wissen wollen, ihn nicht erreichen und, sofern wir ihn haben, ihn nicht wissen. „Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseyns begleitende Bewußtseyn Gottes im Gefühl, also das religiöse, hat Reflexionen über dieß Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Spekulation immer angegriffen, und insofern mit Recht, als man immer darthun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir sie isoliren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserem Selbstbewußtseyn, und nur wenn man alles andere dazu nimmt, sind sie

adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts seyn als Darstellungen der Art, wie das Bewußtseyn Gottes in unserem Selbstbewußtseyn ist: dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen seyn wollen, sondern nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind." *) —

Religion und Spekulation ergänzen sich gegenseitig. „Die Ansicht ist falsch, die glaubt, die Gefühlszustände lägen in einer Entwicklungsperiode, welche der Spekulation vorangehe, und diese sey also höher als die Religion. Die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, ist durch das Denken nicht zu ersetzen. **) Die Spekulation, die das Absolute rein für sich haben will, erreicht es nicht, sie kann das Höchste im Gedanken nicht vollziehen. Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen sind nur Schemata. Sollen sie lebendig werden, so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein, wie wenn man sich Gott als natura naturans, oder als bewußtes absolutes Ich denkt. ***) Deßhalb kann auf der andern Seite die spekulative Thätigkeit neben der religiösen nicht entbehrt werden; sie muß die Aufsicht führen auf das Verfahren im dogmatischen Denken, das Bewußtseyn lebendig erhalten, daß das Anthropoeidische inadäquat ist. †) Verwirrung entsteht nur, wenn das religiös didaktische Verfahren vom wahrhaft dialektischen und transscendenten nicht geschieden wird. Indem es für das letzte genommen und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloß kritisch zu Werke geht (Kant), auf den Gedanken kommen, daß die Idee, welche sich immer nur so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äußern könne, auch selbst unwahr seyn müsse. — Wenn Kant in der rationalen Theologie und Ontologie, sowie in der rationalen Psychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte, so würde er anders zu Werke gegangen seyn. Darum halte ich so viel darauf, die Trennung recht stark zu zeichnen." ††)

---

*) Dial. S. 159. **) S. 431. ***) S. 152. 153. 158. †) S. 431. 533. ††) S. 436.



Darum spricht Schleiermacher auch so entschieden gegen die Bezeichnung „Systematische Theologie.“ Was wir ein System nennen, dem schreiben wir allgemeine und unumstößliche Gültigkeit zu, und so ist es natürlich, daß wir auch nur von Einem System der Erkenntniß wissen wollen. Die Wahrheit des Wissens beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Seyn; darum fordern wir, daß es von Allen solle anerkannt werden. Die Wahrheit der religiösen Reflexion aber kann nur in ihrer Uebereinstimmung mit dem einzelnen Bewußtseyn liegen, ist rein subjectiver Art, darum wäre es hier verkehrt, auf Uebereinstimmung zu dringen *). Und so stehen wir in einer Duplicität zwischen Spekulation und Religion, in der Schwebe zwischen Wissen und Glauben, in keinem ist die Wahrheit ganz, in keinem in adäquater Form. Sie ergänzen sich gegenseitig, aber sie lassen sich nicht ausgleichen. Gerade auf das, was dem religiösen, nach Ueberzeugung vor Allem verlangenden Gemüthe das Erste und Nächste scheint, daß seinem Glauben die Realität, seinen Gedanken ein Seyn entspreche, gerade darauf muß es verzichten. Im Wissen ist ihm die Intoleranz gestattet, jede andere Ansicht zu bekämpfen, nicht zu ruhen, bis der Gegner überzeugt ist; auf dem Gebiet aber, wo der Skepticismus tödtlich ist, soll es immer wieder sich vorhalten, daß eine andere Ansicht der Dinge auch berechtigt, und die Sätze, in denen es die objective absolute Wahrheit zu erfassen glaubte, nur Aussagen eines eigenthümlich modifizirten Selbstbewußtseyns, und nur in Beziehung auf dieses Wahrheit sind. Weil zum christlichen Glauben mehr gehört als Wissen, weil er nicht durch Wissen erzeugt und durch Beweise bekräftigt ist, darum ist keine Sicherheit da, daß, was er aussagt, überhaupt Wissen ist. Das Wissen ist ein in sich geschlossenes Gebiet; was seinen Ursprung nicht ganz innerhalb desselben hat, ist auch kein Wissen. Das religiöse Gefühl ist ein anderes Gebiet; was sich aus ihm erzeugt, ist ebenso immer wieder Gleichartiges. Beide sind ganz irrational gegen einander. Sie verhalten sich bloß limitirend. Die Dogmatik als Wissenschaft hat keine andere Aufgabe, als die dem Gefühl entsprungenen dichterischen und rednerischen Ausdrücke soweit zu re-

*) Vgl. Schleierm. Aesth. S. 61—66. christl. Sitte S. 7.

duciren, daß sie keinen Widerspruch mehr enthalten. Die wissenschaftliche Form der dogmatischen Sätze verhält sich rein negativ zu ihrem Inhalt. Einen solchen Zwiespalt hätte kein anderer als Schleiermacher oder eine ihm ähnlich organisirte Natur ertragen; es gilt in dieser Beziehung auch von der Dialektik, was Fr. Schlegel von den Reden gesagt hat, daß sie ein Buch von unendlicher Subjectivität sey. Jeder andere, dessen Wesen nicht so wie Schleiermachers durch eine Krise in der Zeit der Geburt des selbstständigen geistigen Lebens bis auf den Grund gespalten ist, muß verlangen, daß dasjenige, was die Wahrheit seines Bewußtseyns ausdrückt, was die höchste subjective Wahrheit für ihn hat, zugleich die Wahrheit des Seyns ausdrücke; und der Erfolg selbst hat gezeigt, daß keiner vermocht hat, so wie Schleiermacher in der Schwebe sich zu halten, daß vielmehr seine getreuesten Schüler dem Widerspruch des Meisters zum Trotz darauf ausgegangen sind, den theologischen Begriffen objective, wissenschaftliche Wahrheit zu vindiciren.

Mit allem Recht. Von den verschiedensten Seiten ist die Unhaltbarkeit dieser Trennung dargethan und nachgewiesen worden, wie die Begriffe, die zugleich Elemente des Wissens und Elemente der religiösen Darstellung sind, nicht in der ersten Sphäre ganz andern Verbindungsgesetzen folgen können, als in der zweiten, wenn sie Begriffe bleiben und nicht bloß Zeichen und Symbole seyn sollen. Es ist nachgewiesen worden, wie dem vorangestellten Grundsatz entgegen die Schleiermacher'sche Dogmatik selbst doch nicht umhin gekonnt hat, Elemente des objectiven Wissens in großer Ausdehnung aufzunehmen, daß man also alles Recht hat, nach dem philosophischen Ursprung der dogmatischen Sätze zu fragen. Aber wahrhaft lehrreich wird eine solche Kritik der Schleiermacher'schen Sätze doch nur dann seyn können, wenn die Voraussetzungen gezeigt werden, auf denen sie ruhen, wenn man den Constructionsfehlern nachgeht, die schließlich in dem klaffenden Riß durch das ganze Gebäude sich rächen. Und hier scheint noch nicht Alles erschöpft. Zwar daß die Dialektik der Schlüssel des Systems ist, daß dort also der Ursprung dessen gesucht werden muß, was in den einzelnen Disciplinen zu Tage tritt, darf wohl als allgemein zugestanden gelten, um so gewisser, je häufiger und je bestimmter

Schleiermacher selbst auf diese höchste Wissenschaft als auf diejenige verwiesen hat, die die höchsten Gründe und den Zusammenhang alles Wissens enthalte. Allein worin das Eigenthümliche des Systems bestehe, das in dieser philosophischen Centralwissenschaft aufgestellt oder wenigstens entworfen wird, wo die eigentlichen Wurzeln desselben liegen, und in welchem Zusammenhang es mit der vorangehenden und gleichzeitigen Philosophie stehe, darüber wird eine Untersuchung auftreten können, ohne den Vorwurf befürchten zu müssen, daß sie längst Verhandeltes und Bekanntes wiederhole.

Der Herausgeber der Dialektik hat darauf hingewiesen, daß aus den von ihm vorgelegten Acten das Endurtheil darüber gefällt werden muß, mit welchem Rechte Schleiermacher, mag er sich die Ehre noch so ernstlich verbitten, von Einigen standhaft für einen Spinozisten gehalten wird. (S. IX.) Daß dieß unmöglich ist, darin wird ihm vollkommen beizustimmen seyn. Wir hoffen vielmehr nachweisen zu können, daß Schleiermacher, wie es auch schon aus seiner äußern Zeitstellung und dem Gang seiner Studien wahrscheinlich ist, ganz und gar auf dem Boden des Kantisch-Fichte'schen Idealismus steht, daß er dorther die Voraussetzungen seines Denkens entnahm, und daß dem entsprechend gerade die Erkenntnißtheorie der Punkt ist, aus dem sein ganzes System begriffen werden muß. Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, die Schleiermacher'sche Erkenntnißtheorie in ihren Hauptzügen zu entwickeln, und an einigen Punkten nachzuweisen, wie in ihr gerade begründet ist, was man als das Eigenthümliche der Schleiermacher'schen Glaubenslehre bewundert oder angegriffen hat.

Wenn Schleiermacher eine Theorie des Wissens aufstellt, so kann es sich, dem ganzen Charakter seines Philosophirens gemäß, nur um eine Reflexion auf das Gegebene, in der subjectiven Erfahrung Vorliegende handeln; wie denn auch die Dialektik in der Einleitung alles Ausgehen von einem obersten, nur durch einen Sprung erreichbaren Grundsatze, alles Construiren von einem solchen „Einfall" aus schlechthin abweist, und als Gegenstand der Untersuchung das Wissen hinstellt, wie es vor aller Philosophie absichtslos und kunstlos aus dem natürlichen Drange des vernünftigen Geistes entstanden ist. Aus den einfachsten Thatsachen, aus

der Thatsache des Gesprächs, das von einem Streite aus zur Uebereinstimmung im Denken führen soll, werden gleich die beiden unterscheidenden Merkmale des Wissens abgeleitet, die es anderem Denken gegenüberstellen, daß es nämlich sey ein Denken, welches vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde, und welches vorgestellt wird als einem Seyn, dem darin gedachten, entsprechend.

Beide Merkmale sind von einander abhängig, und kommen darin auf Eines, daß S e y n = identisch Gedachtes ist. Die Identität des Denkens wird nur verlangt, weil ein für Alle identisches Seyn außer dem Denken gesetzt wird; andererseits aber haben wir kein Seyn, außer für das Denken, mit der Identität der Denkacte ist auch das Gedachte, das Seyn, identisch *).

Damit ist aber nur eine rein formelle Bestimmung gegeben. Um das Wissen näher zu erkennen, muß ein einzelner Wissensact analysirt, und in seinen Elementen aufgezeigt werden. Und hier begegnen wir sogleich dem Satze, daß zu jedem Denken, also auch zu jedem Wissen sowohl eine o r g a n i s c h e als eine i n t e l l e c t u e l l e T h ä t i g k e i t gehört, daß es ein gemeinschaftliches Product der Vernunft und der Organisation ist. Ist die Vernunftthätigkeit überwiegend, die organische nur anhängend, aber als minimum wenigstens mitgesetzt, so ist dieß das eigentliche Denken; ist die organische Funktion überwiegend, das Wahrnehmen. Das Gleichgewicht beider, das aber nirgend vollendet, sondern nur in der Approximation gegeben ist, wäre das Anschauen, als das vollendete Wissen.

Sind beide Funktionen unzertrennlich für jedes wirkliche Denken, so müssen selbst die allgemeinsten Begriffe noch organische Elemente enthalten; so der Begriff des Dings die Fähigkeit, organisch zu afficiren, der Begriff des Subjects die Fähigkeit, organisch afficirt zu werden. Die organische Thätigkeit für sich allein führt zum Chaos, sie ist noch kein Denken, sondern gibt nur verworrene Empfindung, in der kein Gegenstand fixirt werden kann. Die intellectuelle Thätigkeit für sich ist bloßes Denkenwollen, bis die organische Funktion hereintritt. Nur im Gedanken des höchsten

*) Dial. S. 43. 570. 571. 585 ff. 485. 386 f.

Wesens wäre alle organische Thätigkeit negirt. Aber wir können ihn auch nicht vollziehen wie jeden anderen, er ist nicht als einzelner Gedanke in uns. Will man die Idee Gottes ergreifen durch Zuruhesetzung der organischen Funktion, so kommt man darauf, die Gottheit sey das Nichts *). Positiv aber verhalten sich beide Funktionen so, daß die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit ist. Durch die Organisation kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff, durch eine unerachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Thätigkeit, Vernunft, kommt es zu seiner Form **).

Man glaubt mitten in Kants Kritik der reinen Vernunft zu seyn, und hört unwillkührlich die wohlbekannten Sätze durchklingen: Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind u. s. w. Um so leichter versteht man nun aber auch die Aengstlichkeit, mit der Schleiermacher in der Glaubenslehre alles abweist, was nicht Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Es ist durchaus nicht bloß das Interesse, Alles aus dem frommen Selbstbewußtseyn abzuleiten und als dessen Aussage darzustellen, wenn Schleiermacher die metaphysischen Lehren in die zweite Linie drängt, wenn er überall nur von dem reden möchte, was in Analogie mit dem gegenwärtigen Zustand gedacht werden kann, wenn er von einem Anfang des Seyns, von einer Schöpfung, von einem ersten Menschen u. s. f. nichts wissen will; es ist eben so sehr das Interesse seiner philosophischen Grundansicht, eine unnütze Wißbegierde zurückzuweisen, mit allen Bestimmungen sich im Gebiet der Erfahrung zu halten, und den Gebrauch der Kategorieen nicht weiter auszudehnen, als die Wahrnehmung reicht. Auf seinen Gottesbegriff und dessen Behandlung müssen wir später zurückkommen; aber schon dieser Eingang zeigt, wie die Stellung desselben in der Dogmatik lediglich eine Folge des Kantianismus ist, und in diesem ihre volle und genügende Erklärung findet. Die Metaphysik,

*) Dial. S. 47. §. 92. S. 57. §. 108. 109. S. 58 ff. 61. 62. 368. 388.
**) Dial. S. 63. 387.

die die Dogmatik verwirft und verbannt, hat auch Schleiermacher der Philosoph für falsch gehalten, nämlich alle metaphysischen Sätze über das Wesen Gottes; und der 33. Paragraph der Dogmatik würde nicht so unbedingt die Beweise für's Daseyn Gottes über Bord werfen, wenn nicht die Kritik der reinen Vernunft ihre Werthlosigkeit dargethan hätte.

Allein je schneller die Aehnlichkeit mit Kant in die Augen springt, um so mehr ist man zu Vorsicht und zu genauer Prüfung aufgefordert, ob wirklich beide, Schleiermacher und Kant, dasselbe sagen, ob wir Sinnlichkeit mit Organisation, Verstand mit intellectueller Funktion identificiren dürfen.

Zunächst ist nun allerdings auch Schleiermachers Meinung, daß nur durch die Organisation unsere Beziehung zu einem Seyn außer uns vermittelt sey. Denn auf die Frage: Wie kommt das Denken zum Gedachten? zu dem Seyn außer ihm, worauf es sich bezieht? antwortet er: durch die Organisation. Der Grund davon, daß wir ein Seyn außer uns (genauer: außer unserem Denken) annehmen, liegt darin, daß wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind, welche nicht von uns herrühren. Der Grund davon, daß wir eine Vielheit von Gegenständen entsprechend der Getheiltheit unseres Denkens setzen, liegt darin, daß wir in unserem leiblichen Seyn eine Mannigfaltigkeit verschiedener Momente haben, die bestimmt sind durch die Art, wie einzelnes außer uns auf einzelnes von uns einwirkt *). Das heißt also: Wir setzen eine Vielheit von Gegenständen außer uns, weil wir uns auf mannigfaltige Weise afficirt finden und uns bewußt sind, daß diese Affectionen nicht von uns herrühren; mit Kantischen Worten: nur durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben.

Allein es scheint, daß wir es bei Schleiermacher nur mit den äußeren Sinnen zu thun haben, daß die Organisation sich nur auf das räumliche Seyn bezieht. Soll die Uebereinstimmung stattfinden, so muß sich auch für Kants inneren Sinn eine Parallele finden lassen. Sie findet sich. Denn von dem Geöffnetseyn nach außen, das uns die eigentliche, äußere Erfahrung ver-

*) S. 387. 451. 488. 489. 54 f.

mittelt, unterscheidet Schleiermacher ein Geöffnetseyn nach innen. Selbst wenn wir das der Organisation relativ Entgegengesetzte denken, also die Form des Denkens (im logischen Denken), so können wir dieß nur in der Wahrnehmung des wirklichen Denkens, und zu dieser brauchen wir die innere Organisation, nämlich das innere Ohr und die Erinnerung*). Denn wir wissen ja nicht bloß äußere Dinge, sondern unsere eigenen inneren Thätigkeiten. Insofern wir unser eigenes Denken festhalten, und dieses zum Gegenstand unseres Denkens machen: so unterscheiden wir auch hier die bloße Thätigkeit des Denkens von dem Complex des Denkens, welches unser Seyn ausmacht. Dem Denken ist also hier das Denken als ein Seyn gegeben, aber als ein inneres, und diese Richtung ist das Geöffnetseyn nach innen. Beides, äußere Welt und unser inneres Seyn ist auf gleiche Weise ein Sein für unser Denken. Zwischen beiden Arten des Wissens, dem um den Anfang unserer inneren Lebensbewegungen und dem um das, was sein Seyn außer uns hat, ist kein Unterschied**).

Somit ist die Kantische Theorie vollständig vorhanden. „Vermittelst des äußeren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesammt im Raume vor. Vermittelst des inneren Sinnes schaut das Gemüth sich selbst, oder seinen inneren Zustand an." Nur in der Isolirtheit, in der Beziehungslosigkeit des einen auf den anderen läßt Schleiermacher äußeren und inneren Sinn nicht stehen. Er versucht eine Einheit beider zu finden, in jedem Acte beide zusammen wirken zu lassen, die leibliche Organisation auch als das Organ des inneren Sinnes zu fassen; und das Mittelglied ist ihm die Sprache. Das Verhältniß des Denkens und Sprechens — einer der wichtigsten Gedanken Schleiermacher's, den er überall wiederholt, aber zu keiner bestimmten, geschlossenen Theorie herausgearbeitet hat, — ist ein so inniges, daß er geradezu das Denken definirt als diejenige Geistesthätigkeit, welche sich in der Identität mit der Rede vollendet***). Gedanke ohne Wort ist gar nicht denkbar; nur vermittelst der Sprache ist es überhaupt möglich, das Resultat eines Denkacts festzuhalten; ein Denken wird aus dem inneren Impuls erst ein Denken

*) Dial. S. 387. vgl. 452. 453. **) S. 491. 49. ***) S. 384.

von Etwas, wenn das (innere) Sprechen hinzutritt. Nehmen wir also dasjenige Denken, dessen Gegenstand das Denken selbst ist, das logische, bei welchem also nur das Geöffnetseyn nach innen vorausgesetzt werden zu müssen scheint, so ist jedes wirkliche bestimmte Denken nur durch die Sprache, d. h. durch organische Thätigkeit festgehalten *); die leibliche Organisation concurrirt also auch hier — und nur daraus ist es erklärlich, warum Schleiermacher immer der intellectuellen Thätigkeit die organische, als leiblich organische gegenüberstellt **). Es ist hier nicht der Ort, auszuführen, wie fruchtbar dieser Gedanke ist. Einen principiellen Unterschied von der Kantischen Theorie kann er aber hinsichtlich der Erkenntnißlehre nicht begründen.

Weniger in's Einzelne gehend ist die Uebereinstimmung zwischen der transscendentalen Logik Kant's und Schleiermacher's Beschreibung der intellectuellen Funktion. Das ist schon oben hervorgehoben, daß Schleiermacher wie Kant ihr zuweist, daß sie

*) S. 491.

**) Wir haben bei der obigen Ausführung eine Stelle S. 491 nicht berücksichtigt, welche „das Geöffnetseyn nach außen, als Thätigkeit betrachtet, die organische, das Geöffnetseyn nach innen, als Thätigkeit betrachtet, die intellectuelle Seite des Denkens" nennt. Wir vermögen sie mit der sonstigen Unterscheidung der organischen und intellectuellen Funktion einerseits, und des Geöffnetseyns nach außen und des Geöffnetseyns nach innen andrerseits nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Denn es ist sonst bei Schleiermacher auf's Klarste — auch in Beziehung auf das Wissen der inneren Thätigkeiten — ausgesprochen, daß die intellectuelle Thätigkeit für sich nichts als die innere Agilität, der innere Impuls zum Sondern und Einheitsetzen ist, also mit dem Geöffnetseyn nach innen nicht bezeichnet werden kann; und auf der andern Seite wird in derselben Vorl. S. 498. Geöffnetseyn nach außen und Wahrnehmung, Geöffnetseyn nach innen und Empfindung auf einander bezogen. Gleich darauf S. 491 heißt es: Ist ein Denkact ein bestimmter geworden durch eine Einwirkung von außen, so beruht die Aufforderung zum Denken auf einer organischen Funktion, aber das Festhalten desselben beruht auf dem Denkenwollen, und hat also seinen Grund in dem Geöffnetseyn nach innen. Soll nun, während es sonst unterschieden ist, denken wollen und festhalten können (d. h. Erinnerungsvermögen) identificirt seyn? Oder ist, da die Stelle einem Manuscripte entnommen ist, eine ungenaue Nachschrift zu vermuthen, obwohl der Herausgeber der Dial. S. 57 aus einem andern Manuscripte ähnliches anführt? Jedenfalls einer der vielen Punkte, die Schleiermachers Dialektik zu einem der fesselndsten, aber auch ermüdendsten Bücher machen.

Princip der bestimmten Einheit, also auch der bestimmten Vielheit sey; aber wie haben wir uns das Setzen dieser Einheit und Vielheit in der unbestimmten Mannigfaltigkeit der organischen Eindrücke näher zu denken? In welcher Weise äußert sich die intellectuelle Funktion? Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urtheils *).

Verfolgen wir die Begriffsbildung. — Sie setzt die organische Thätigkeit voraus, kann aber nicht in ihr gegründet seyn. Dieselbe organische Affection führt auf ganz verschiedene Begriffe zu verschiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Smaragd wird mir einmal ein Schema eines bestimmten Grün, dann einer bestimmten Crystallisation, endlich eines bestimmten Gesteins. Man kann nicht einwenden, wenn ich den ganzen Gehalt der organischen Affection auffasse, müsse der Begriff immer derselbe seyn. Denn irgend ein Wahrgenommenes geht nie in einem Begriffe ganz auf, und diese Relativität, ohne welche der Begriff gar nicht zu Stande käme, zu bestimmen, hängt von der intellectuellen Thätigkeit ab, ohne welche auch schon die Wahrnehmung nicht begrenzt werden könnte. Es kann also eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduktion nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist. D. h. Gibt es ein Wissen, so muß das System aller das Wissen constituirenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben seyn **).

Das heißt mit andern Worten: die Begriffe liegen ebenso zeitlos in der Vernunft, wie im Samen die ganze Pflanze auf

*) Dial. S. 81. Der Schluß ist nicht eine wesentliche Form des Wissens. Er gilt nur für das Gebiet des abgeleiteten Wissens. Das syllogistische Verfahren ist für die reale Urtheilsbildung von keinem Werth. Es kommt nicht viel dabei heraus. Ein Fortschritt im Denken, eine neue Erkenntniß kann also durch den Schluß nicht entstehen, sondern er ist bloß Bestimmung darüber, wie man zu einem Urtheil, das Schlußsatz ist, gekommen ist oder gekommen seyn könnte. Er ist bloß Analyse (S. 285 ff.). — Es bedarf keiner Ausführung, wie eng dieß mit der Theorie zusammenhängt, daß zum Wissen intellectuelle und organische Funktion zusammengehören. Daraus folgt einfach, daß jeder Schluß falsch ist, der über das Gebiet der Erfahrung hinausstrebt; innerhalb dieses Gebiets aber sind Begriff und Urtheil das Primitive.

**) Dial. S. 102—104.

eine unräumliche Weise gegeben ist; sie sind dort nicht als wirkliche fertige Begriffe, sondern die Vernunft ist als lebendige Kraft, abgesehen von ihren augenblicklichen Productionen, die lebendige Kraft zur Production aller wahren Begriffe; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe. Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe in dem Sinn, in dem die Alten sagten, die Gottheit sey der Ort aller lebendigen Kräfte. Dieß ist das Wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, insofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als secundäre Producte aus der organischen Affection ansieht. Falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, daß die Begriffe selbst vor aller organischen Funktion in der Vernunft gesetzt sind *).

Und zwar gilt dieß von allen Begriffen, höheren und niederen. Der Gegensatz, den die Leibniz'sche Philosophie zwischen angeborenen und erworbenen Begriffen macht, ist nicht annehmbar. Vielmehr entwickeln sich die im System des Wissens liegenden Begriffe auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise auf Veranlassung der organischen Affection, und es gibt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andere. Ja die Mittheilung anderer setzt dieses identische Begriffssystem voraus. Ohne dieses gäbe es gar keine Verständigung durch Zeichen zwischen solchen, die in der Sprache nichts miteinander gemein haben. Diese stiften bloß die gemeinsame Erregung der organischen Funktion, woran sich der Begriff auf gleiche Weise erzeugt **).

Die Vernunft ist also immer als Agilität, als Tendenz, als Trieb vorhanden, zu sondern und zur Einheit zusammenzufassen, ihren Gesetzen gemäß zu handeln. Tritt die organische Affection ein, so entstehen die Begriffe und die Gegenstände. Die wirkliche Entscheidung, einen im Bestimmtwerden begriffenen Eindruck als ein einzelnes bestimmtes Seyn zu setzen, und die Einbildung einer allgemeinen einem bestimmten Ort im System der Begriffe entsprechenden Gestaltung in den Sinn ist ein und derselbe Moment. Der Begriff im Bewußtseyn und das Bild (Schema) für den Sinn wird in demselben Acte fixirt ***).

*) Dial. S. 104. 105. **) S. 106. 107. ***) S. 196. 201. 206. 207. vgl. 233.



Es würde zu weit führen, Schleiermacher's Theorie der Begriffsbildung, die psychologische Beschreibung derselben, ihre Beziehung auf die Sprachbildung in's Einzelne zu verfolgen. Es genügt hervorzuheben, daß er zwar den Begriffsbildungsproceß in der Wirklichkeit von der veranlassenden organischen Affection ausgehen läßt; dem Sinnlichen kommt eine Priorität zu, weil sich das Bewußtseyn aus dem Unbewußten entwickelt; die That des Organischen ist die ursprüngliche; daß er aber darum doch nicht das ganze Gebiet des Wissens durch fortschreitende Induction entstehen läßt, sondern, sobald diese eingetreten ist, auch den Deductionsproceß fordert, der auf der Initiative der intellectuellen Funktion ruht. Wie aus der unbestimmten organisch gegebenen Mannigfaltigkeit und Vielheit heraus die Induction bestimmte Einheiten setzte; so die Deduction aus einer vorausgesetzten Einheit mittelst des Theilungsgrundes die bestimmte Vielheit. Die Einheit, die der Spontaneität der intellectuellen Funktion gegeben ist, kann nur von der organischen Funktion gegeben seyn. Ursprünglich gibt diese nichts anderes, als die chaotische Mannigfaltigkeit. Aus dieser muß durch die intellectuelle Funktion die bestimmte Vielheit herausgebildet werden. Jede bestimmte Vielheit aber beruht auf einer Entgegensetzung innerhalb einer Einheit. Woher die Entgegensetzung? Die erste untergeordnete Stufe des Selbstbewußtseyns schließt gleich diese Duplicität in sich, die intellectuelle Funktion, welche die Theilung hervorbringen könnte, wenn die zu theilende Einheit gegeben wäre, und die organische Funktion, welche die Theilung nicht hervorbringen kann. Diese Duplicität ist wahre Theilung. Denn denken wir uns das Selbstbewußtseyn als Einheit in seinem ersten Entstehen: so müssen wir doch unterscheiden, wie das Erfülltseyn der organischen Funktion als solches überwiegend Passivität ist, das Theilenwollen dagegen in der intellectuellen Funktion überwiegend Activität, und also sagen, daß beide Momente zugleich gesetzt werden, aber als einander entgegengesetzt, das eine als Uebergewicht der Activität, das andere als Uebergewicht der Passivität. Ohne diesen Gegensatz entstünde gar kein Selbstbewußtseyn. Somit liegt in dem Acte des Selbstbewußtseyns, im Unterscheiden der intellectuellen und organischen Funktion, des Subjects und Objects zugleich der ursprüngliche

Theilungsgrund. Dieser erste Gegensatz, der im Selbstbewußtseyn liegt, ist zugleich Norm und Regel für alle andere *). Er bestimmt die Methode. Ihre Gesetze sind also: Es darf nie eine Theilung einen absoluten Gegensatz aufstellen. Denn die erste Theilung kann nicht den absoluten Gegensatz des Idealen und Realen setzen, weil dadurch die Einheit beider aufgehoben würde, die in der Einheit unseres Seyns unmittelbar gegeben ist. Und so wird überall, wo mit einem einfachen Gegensatz der Proceß begonnen wird, die Einheit eines schon gegebenen aufgehoben. Es darf immer nur das Zusammenseyn des Entgegengesetzten getheilt werden. Dazu braucht man aber einen doppelten Theilungsgrund; die wahre Methode ist also das Verfahren mit einem zusammengesetzten Gegensatz. Das richtige Schema einer Theilung ist, wenn die Einheit des Idealen und Realen getheilt wird in eine Seite, wo das Ideale überwiegend activ, das Reale passiv, und in eine andere, wo das Reale überwiegend activ, das Ideale passiv ist. Diese Theilung, die mit dem Act des Selbstbewußtseyns gegeben ist, bestimmt zugleich die Theilung des Wissens in Ethik und Physik **).

Die Begriffsbildung ist bisher für sich betrachtet worden. Sie kann sich aber nicht vollziehen ohne die Urtheilsbildung. Begriff und Urtheil setzen sich gegenseitig voraus. Das Urtheil den Begriff: denn es bedarf des Subjects und Prädicats; der Begriff das Urtheil: denn jeder Begriff ruht auf einem System von Urtheilen, durch die er seine Merkmale erhält ***). Eigentliche Urtheile sind nur diejenigen, welche im Prädicat etwas aussagen, das im Begriff des Subjects nur seiner Möglichkeit nach gesetzt ist (die synthetischen). Die Urtheile, welche etwas aussagen, was im Begriff des Subjects bestimmt gesetzt ist (die analytischen), sind uneigentliche. Der Unterschied zwischen beiden ist nur ein relativer. Gäbe es vollkommene Begriffe, so gäbe es in Beziehung auf sie nur analytische Urtheile. Die Urtheile aber, welche auf dem unvollkommenen Begriff ruhen, und etwas in ihn hineinsetzend zu seiner Vervollkommnung beitragen, sind eigentliche,

*) Dial. S. 207. 221. 232. 234—239. **) S. 243 ff. 55 ff. 308 ff.
***) S. 81 ff.

synthetische. Das Urtheil: der Mensch ist sterblich, konnte zu einer Zeit, da der Tod erst wahrgenommen wurde, ein synthetisches seyn *). Mit dieser Bestimmung hängt die andere zusammen, um die es uns hauptsächlich zu thun ist, daß das eigentliche Gebiet der Urtheile die einzelnen besonderen Dinge sind, und ihr Inhalt die Zustände, Handeln oder Leiden, wovon die Möglichkeit zwar im Begriff des Subjects gesetzt ist, die Wirklichkeit aber auf seinem Zusammenseyn mit anderem beruht. Das Urtheil spricht also eine Thatsache aus, ist damit der Wahrnehmung am nächsten, die Form des empirischen Wissens **).

So ist denn auch das Wissen unter der Form des Urtheils als von allen gleich producirtes Denken nicht gegründet in der Identität weder der intellectuellen noch der organischen Funktion. Denn das Urtheil geht gar nicht von der intellectuellen Funktion aus, indem dasjenige, was durch das Urtheil zu dem vollständigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als mögliches gesetzten ist, in dem Gebiet der intellectuellen Funktion gibt es aber keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Identität der organischen Funktion für sich aber begründet nicht die Identität der Urtheilsproduction; denn dieselben Affectionen können in ganz verschiedene Urtheile zu verschiedenen Zeiten zusammengezogen werden. Es kann also eine allgemeine Urtheilsproduction nur geben, inwiefern diese gegründet ist in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem außer uns gesetzten Seyn. Ein gleiches Urtheil ist nur möglich, wenn der gleiche Zustand auch gleich afficirt, und die gleich afficirten auch ihre Affection auf denselben Zustand als Grund zurückwerfen, wenn die Außenwelt eine allen Menschen auf gleiche Weise gegebene und das System der Sinne in allen identisch ist. Die das Wissen mitconstituirenden Urtheile entwickeln sich daher auch aus diesem identisch gegebenen in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit seiner intellectuellen Funktion, und es gibt eigentlich kein Empfangen eines Urtheils von einem andern. Dieß ist das Wahre an der Behauptung, man wisse nur, was man erfahren habe ***).

---

*) Dial. S. 88. 89. **) S. 323. 324. 126. 410. 93. ***) S. 122—124.

Das Verhältniß zwischen Wissen durch Begriffe und Wissen durch Urtheile ist hienach im Wesentlichen das, daß das System der Begriffe als unveränderliches, ein für allemal gegebenes zeitlos in der Vernunft latirt, während die Totalität der Urtheile ganz und gar auf dem Eintreten der Vernunftthätigkeit in die zeitliche Entwicklung des Seyns beruht. Die Identität der Begriffe ist eine apriorische, die Identität der Urtheile durch die Beziehung derselben Begriffe auf dieselben räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bedingt. Das Urtheil ist der Begriff in seiner zeitlichen Entwicklung, die Beziehung des Begriffs auf die einzelne Wahrnehmung, also doch, trotz der scheinbaren Gleichstellung, etwas Secundäres, sofern es als Aeußerung der Intelligenz angesehen wird.

Auch diese Sätze, soweit sie vom Gebiet der Glaubenslehre abzuliegen scheinen, haben doch ihren Eingang auf mehr als einem Wege gefunden. Schon wegen der formellen Bedeutung, die z. B. den Gesetzen der Deduction zukommt. Diese Methode, Gegensätze aufzustellen, deren beide Glieder dieselben Elemente, aber in verschiedenem Verhältniß enthalten, tritt an allen Punkten hervor, und es lassen sich nach Schleiermachers eigenem exegetischem Grundsatze, aus der Form auf den Inhalt zu schließen, wichtige Consequenzen daran knüpfen. So ist die bekannte Formel, die den Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche ausdrückt, nach diesem Schema gearbeitet; es geht aber eben daraus hervor, daß das Wesen des Christenthums nur dann rein verwirklicht wäre, wenn die Beziehung auf Christus und die Beziehung auf die Kirche schlechthin Eins und Dasselbe wäre. Und gehen wir auf die Religionsphilosophie und ihre Unterscheidung der ästhetischen und teleologischen Formen des Monotheismus zurück — hätte man nicht dasselbe Recht, auch hier die Folgerung zu ziehen: also ist das Wesen der Religion ganz und vollkommen da, wo in gleicher Weise auf die leidentlichen wie auf die thätigen Zustände das Gottesbewußtseyn bezogen wird, wo auch die ästhetische Auffassung der Natur und Geschichte, der Genuß der Schönheit des einzelnen Lebens und des ganzen Universums religiösen Werth hat? Es darf nur an Schleiermachers romantische Periode, an seine Reden erinnert werden, um zu zeigen, daß ihm da-

mit kein Unrecht geschieht. Hat er ja selbst nicht deshalb den Islam dem Christenthum nachgesetzt, weil er das Natürliche dem Sittlichen unterordne — denn Natürliches und Sittliches stehen sich vollkommen gleich — sondern wegen des starken sinnlichen Gehaltes seiner Vorstellungen.

Noch mehr aber läßt sich aus den obigen Sätzen folgern, wenn man sie, wie sie es in der That sind, als Entwicklungsgesetze des Geistes auffaßt. Daß es kein Empfangen eines Begriffs durch andere gebe; daß alle Lehre und Mittheilung nur die Veranlassung sey zu selbstständiger Begriffs- und Urtheilsbildung, daß sich dem Menschen lediglich Nichts beibringen lasse, was nicht schon von Natur in ihm latent vorhanden sey; daß also jede, auch die höchste Stufe geistigen Lebens nur die Entfaltung des in allen identischen Begriffssystems sey — dieß liegt offenbar der Behandlung der Begriffe von Offenbarung, Eingebung u. s. w. zu Grund, und gibt, wenn es über das Gebiet des Wissens hinaus auf das der Religion ausgedehnt wird, die Grundlage für die ganze historische Auffassung der religiösen Entwicklung der Menschheit, und damit für die Christologie. Wir begnügen uns, auf das Eine aufmerksam zu machen, wie es demnach verstanden werden muß, wenn von Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi an die Gläubigen die Rede ist; nicht umsonst hat Schleiermacher mittheilend und erregend synonym gebraucht.

Kehren wir zu unserer Vergleichung mit Kant zurück, so muß auch in der Beschreibung der Thätigkeit des Verstandes und seines Verhältnisses zur Sinnlichkeit die Aehnlichkeit beider Lehren in die Augen springen. Sie liegt vor allem in dem Grundgedanken, daß alle Einheit unserer Vorstellungen Folge der intellectuellen Thätigkeit ist, daß vermittelst der in unserer Vernunft zeitlos angelegten Begriffe der uns gegebene Stoff gesondert und verknüpft, unter eine bestimmte Synthesis gebracht wird, daß alle Identität der äußeren Dinge und ihrer Einwirkungen auf uns das identische Wissen nicht erklären könnte ohne diese subjectiv-apriorischen Begriffe. Mit Einem Acte entsteht das Selbstbewußtseyn und der Gegenstand, in der Einheit und Duplicität des Selbstbewußtseyns liegt der Grund der Theilung der Dinge. Die Aehnlichkeit liegt ferner in der Anschauung von dem Proceß des

Denkens, daß die intellectuelle Thätigkeit so lange bloßer Trieb, bloße Velleität ist, bis die sinnliche Affection eintritt, daß mit dieser also alle Thätigkeit beginnt; ebenso daß der eigentlich lebendige Proceß des Erkennens das Urtheilen ist — in der ganzen Anschauung vom Verhältniß des Begriffs und Urtheils. Sie liegt endlich in der Beschränkung des Wissens auf das Gebiet möglicher Erfahrung, denn auch nach Schleiermacher hat keiner jener Begriffe Werth, sie sind alle nur leere Formen, bis ihnen in der Wahrnehmung ein entsprechender Gegenstand gegeben ist.

Ueber dieser Aehnlichkeit aber darf eine Differenz nicht übersehen werden, die Schleiermacher einen großen Schritt weiter gegen Fichte zu führt. Schleiermacher hat nirgends versucht, die Zahl dieser im Verstande a priori liegenden Begriffe zu finden und ihre Tafel anzufertigen; er hat unter seinen angeborenen Begriffen überhaupt nicht bloß Kategorien — die Kategorien sind ihm nur Relationen der Begriffe, nicht die Begriffe selbst — sondern die realen, ethischen und physischen Begriffe gemeint, Gattungsbegriffe, Artbegriffe, von dem höchsten bis zum niedersten herab. Die höheren ethischen Begriffe des Guten sind nicht mehr angeboren als die niederen, die bestimmten Formen des Guten und Schönen, oder als die Begriffe bestimmter Gattungen und Arten. Beide sind auf gleiche Weise in der Vernunft gesetzt, da das Begriffmachende in den niederen nur die höheren sind. Somit ist für jede Erscheinung, die uns werden kann, schon der Begriff gleichsam präformirt, die Vernunft enthält doch nicht bloß die leere Form des Begriffs als einer Einheit von Mannigfaltigem, sie ist auch seinen Inhalt zu produciren und aus sich zu gebären bestrebt, nur daß er nicht lebendig wird vor der zeugenden Berührung mit der Affection von außen.

Auf eine überraschende Weise tritt diese ganz subjectiv-idealistische Seite der Schleiermacher'schen Erkenntnißtheorie in der Aesthetik zu Tage. Schon die Dialektik unterscheidet von dem Wissen das freie Denken, dessen Producte als willkührliche (z. B. Centaur, Sirene) gar keinen Anspruch darauf machen, in's Wissen einzugehen, höchstens Versuche sind auch solche Zweige des Begriffssystems zu gestalten, wozu noch keine organische Affection gegeben, oder solche organische Resultate aufzufassen, wozu der

richtige Subsumtionsweg noch nicht gefunden ist, oder das fehlende äußere Seyn zu ergänzen *). Sie hatte insbesondere auf ein Gebiet hingewiesen, das ganz diesem freien Denken angehört, auf die Production der Traumbilder, die, wenn sie auch durch äußere Affectionen veranlaßt sind, doch denselben nicht entsprechen, kein Seyn ausdrücken; und hatte den Gedanken hingeworfen, Träumen sey der erste Zustand, zwischen den sich das Wachen erst allmälig einschiebe **). Dieses Verhältniß der traumartigen Production und der Production des Wissens nimmt die Aesthetik auf, um es bestimmter zu gestalten und zu einem klaren Resultate zu führen.

Wenn wir die Thätigkeit des Künstlers bis in die ersten Regungen zurückverfolgen, so ergibt sich, daß er immer innerlich bilden, in einer fortwährenden Gedanken- und Bildererzeugung begriffen seyn muß. Diejenigen Bilder, die die meiste Kraft haben, fixirt er zum Behuf äußerer Darstellung. Diese Möglichkeit des Fixirens unterscheidet seinen Zustand vom Traum; er ist ein wachendes Träumen. Was aber bei dem Künstler der normale Zustand ist, der nur durch äußere Thätigkeit unterbrochen wird, das ist in geringerem Grade bei Allen vorhanden; die Gedanken- und Bildererzeugung gehört zum Wesen des menschlichen Geistes; sie kommt rein aus innerer Thätigkeit hervor, sie ist nicht etwas, wodurch wir, was ist, bezeichnen und erfahren wollen ***). Dadurch, daß sie freie Productivität ist, unterscheidet sie sich von dem Denken, worin wir ein Bestimmtseyn durch das Seyn, also Receptivität setzen. Aber sie ist doch nur dieselbe Thätigkeit frei, die im Erkennen, in der Erfahrung gebunden erscheint.

Der Mensch trägt die Typen der Gestalten der Außenwelt schon in sich; er will sie heraussetzen, er bewegt sich mit dieser Productivität zu den Gegenständen hin. In dem Augenblick, wo er wahrnimmt, gehen diese Urbilder unter, die Affectionen binden ihn, und er hält nur das im Bewußtseyn, was die Sinne bestimmt. Es sind immer dieselben Typen und Schemate, nach denen der Geist frei schafft, weshalb man dieß als Nachahmung der Natur aufgefaßt hat, welches jedoch einseitig ist. Denn von diesem Standpunkt aus würde man nie erklären können, da es immer Wahr-

*) Dial. S. 109. 110. **) S. 452. 453. ***) Aesth. S. 79—86.

nehmungen gibt, wie wir dazu kämen, Nachahmungen zu machen. Vielmehr läßt sich dieser Ansicht sogleich wieder die gegenüberstellen, daß die Auffassung der Natur die Nachbildung der ursprünglichen Productivität der Kunst sey. — Denken wir den Menschen in seinem Zusammenseyn mit dem Außer ihm, das ihn afficirt, und sein eigenthümliches Leben als das Bewußtseyn das Seyn zu haben (d. h. als Wissen), so ist der Geist darin selbstthätig und dieß Alles seine Freiheit, wenn wir auf den Anfangspunkt zurückgehen (d. h. auf den intellectuellen Impuls überhaupt, als Manifestation der Vernunft, auf das Wissenwollen), aber in jedem Resultat findet er sich gebunden. Also kommt er hier (im Wissen) nicht zum vollen Bewußtseyn seiner Selbstthätigkeit, und der eigentlichen Form derselben als des ursprünglich ihm einwohnenden Seyns, sondern es entsteht der Schein, als ob er in allen seinen Thätigkeiten durch das Aeußere bestimmt wäre. Es gehört zur Vollständigkeit des Selbstbewußtseyns, daß die Productivität eine freie werde, damit wir von der Täuschung loskommen, als wenn wir die Gestalt und die Form nur mit dem Stoff empfiengen. Die Gestalten gehören dem Geiste an, und die Zusammenstimmung dessen, was er producirt und in sich trägt, und was ihm gegeben, ist eigentlich die Wahrheit. — Die Ansicht, daß der Geist in allen Momenten bedingt sey durch die Außenwelt, hat ihre volle Wahrheit darin, daß das einzelne Leben, worin der Geist erscheint, die Bedingung seines Daseyns in den Thätigkeiten der Außenwelt habe, den lebendigen Kräften der Welt; denn so erscheint uns die Organisation, als alle die Kräfte, die wir dem Seyn außer uns beilegen, in sich schließend, auf eine eigenthümliche Weise gebunden, und in der Organisation liegt so die Zeugungskraft, aus der erst jedes geistige Leben hervorgeht; da nun dieses der schlechthinige Anfangspunkt ist, so hängt in dieser Beziehung der einzelne Geist von jenem ab. Die andere Ansicht dagegen, daß der Geist die Außenwelt auch insofern, als sie ihn selbst zu bestimmen scheint, sich doch vorher selbst gesetzt hat, findet ihre volle Wahrheit darin, daß wir keine Einwirkung der Dinge auf unser Einzelleben kennen, ausgenommen, insoferne sie erst Bewußtseyn geworden sind, das Bewußtseyn aber ist doch

das dem Geiste eigenthümliche, und nach dessen Gesetzen allein hat er die Außenwelt. Beide Ansichten erscheinen so als vollkommen wahr und der Gegensatz aufgehoben, aber in verschiedener Beziehung; denn die eine muß zugeben, daß das Seyn jeder einzelnen Erscheinung des Geistes abhängig ist von einem Naturproceß, der über sein Bewußtseyn hinausgeht, nämlich der Zeugung; und die andere hat ihre vollkommene Wahrheit darin, daß sie, sich auf den nächsten Punkt stellend, dieß zugibt, aber von dem nun gewordenen, als dem Geist, behauptet, daß ihm nichts begegnen könne und werde, als was in den Gesetzen des Bewußtseyns beruhe, welche die Einwirkung der Dinge auf ihn bestimmen; daß aber diese Bestimmung nicht von dem einzelnen Geist ausgeht, sondern vom allgemein Geistigen, da die Gesetze des Bewußtseyns für alle dieselben seyen *).

Diese Ausführung der Aesthetik bedarf keiner weiteren Erläuterung. Klarer und deutlicher konnte sich Schleiermacher über das Problem des Idealismus nicht aussprechen. Er bekennt sich damit offen und einfach zu der Erkenntnißlehre Fichte's; er adoptirt geradezu die Sätze, daß das Ich in fortwährendem Bilden und Produciren begriffen, das Setzen und Wissen eines Objects nur die Hemmung seiner freien von innen herausgehenden Thätigkeit sey, deren sich das Ich nur nicht bewußt ist. Es ließe sich bis auf einzelne Ausdrücke die Uebereinstimmung mit Fichte (zum Theil auch mit Schelling's transscendentalem Idealismus) nachweisen **).

Allein mit dieser Ausführung haben wir das Resultat der langsameren Entwicklung der Dialektik zum Theil schon anticipirt; es bleibt die Aufgabe, zu zeigen, wie von den dort gegebenen Prämissen aus solche Resultate folgen; und wir sind angewiesen, nachdem wir die mehr psychologische Beschreibung des Erkenntnißprocesses gegeben, nun auch zu entwickeln, in welcher Weise, durch welche Voraussetzungen Schleiermacher diesen Proceß erklärt.

---

*) Aesth. 97—108.

**) Sollte es vielleicht eine Nachwirkung Fichte'scher Sätze über den Verstand als das bloße Aufbewahrungsvermögen der Anschauungen seyn, wenn in der oben besprochenen Stelle S. 491 der Dialektik die intellectuelle Seite des Denkens mit dem Geöffnetseyn nach innen zusammengenommen wird?

Die Kantische Erklärung genügt ihm nicht. Jener Schluß Kant's: Weil Raum und Zeit allgemeine und nothwendige Formen der Anschauung sind, darum sind sie rein subjective Formen, und was durch sie hindurchgeht, ist nur Erscheinung für das Subject, deren Grund, das Ding an sich, völlig unbekannt bleibt — dieser Schluß und die daran sich knüpfende Vorstellung der Dinge an sich hat schon frühe — in seiner „kurzen Darstellung des spinozistischen Systems" (Geschichte der Philosophie S. 283 ff.) — Schleiermacher's Kritik herausgefordert. Davon scheint er zwar überzeugt, daß Raum und Zeit das Eigenthümliche unserer Vorstellungsart ausmache *), daß Raum und Zeit das modificirende Medium sey **); er möchte Spinoza dahin corrigiren, daß er dieses Medium nicht in einen unbekannten unendlichen Stoff hineinverlege, sondern in uns; und wenn nach Spinoza jedes endliche Ding alle Eigenschaften (Attribute) der Gottheit offenbaren muß, so hat er Lust, statt „Eigenschaften der Gottheit" Eigenthümlichkeiten des Anschauenden zu setzen, so daß es hieße: der absolute Stoff ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen, er besitzt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche Vorstellbarkeit (d. h. der Substanz kommen die Attribute des Denkens und der Ausdehnung nicht zu, sie ist an sich nicht vorstellbar, aber fähig, unserer Eigenthümlichkeit des räumlichen und zeitlichen Vorstellens gemäß so aufgefaßt zu werden) ***). Um so bestimmter wendet er sich gegen den Begriff des **Dings an sich**. Wenn Kant das Bedürfniß hat, den Dingen unserer Wahrnehmung ein anderes Daseyn unterzulegen, welches außer unserer Wahrnehmung liegt, wenn die Dinge an sich anders sind, als sie werden wenn sie durch unser Vorstellungsvermögen und durch unsere Organisation gegangen sind — war

*) Gesch. der Phil. S. 300. **) Ebendas. S. 302.

***) Gesch. der Phil. S. 300. 301. Der angeführte Aufsatz — vor 1802 geschrieben, denn er kennt Spinoza nur aus Jacobi — ist insofern wichtig, als er deutlich zeigt, wie Schleiermacher von der Kantischen und Fichte'schen Philosophie schon ganz durchdrungen war, als er an Spinoza herantrat. Es ist übrigens auch in den Reden deutlich erkennbar, wie Schleiermacher ganz und gar durch ein idealistisches Medium hindurch den Spinozismus auffaßte. (Vgl. die richtige Bemerkung von **Strauß**, Char. und Krit. S. 25.)

es recht bei dem Satz stehen zu bleiben: Jeder Erscheinung liegt also ein Ding zu Grunde? Der Grund der Individualität der Erscheinungen liegt bloß im Vorstellbaren. Von dieser Seite also wäre wenigstens Unwissenheit über die Mehrheit der noumena, und Gewißheit, daß wenigstens die Mehrheit der phaenomena sich nicht auf sie beziehen kann. Diese Gewißheit wird noch dadurch erhöht, daß wir ein physisches Individuum in mehrere theilen können; sollte nun jedem Individuum in der Sinnenwelt eines in der Verstandeswelt entsprechen, so müßten wir die Zahl der Dinge an sich zu vermehren im Stande seyn. — Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtseyn ein eigenes noumenon zu Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der reinen Vernunft? — Mir wenigstens scheint es mit den denkenden Dingen gerade dieselbe Bewandtniß zu haben, wie mit den ausgedehnten. Das individualisirende Bewußtseyn beruht auf der Receptivität und bezieht sich auf die Erscheinung; gerade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existirt, nämlich die Vernunft, individualisirt uns am wenigsten und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück *). Wenn man also gar keinen Grund hat, eine Mehrheit der noumena zu behaupten, und wir nichts von ihnen sagen sollen, als was sich nothwendig auf die Erscheinung bezieht, so ist es schon eine Anmaßung, wenn wir uns anders ausdrücken, als: Das noumenon, die Welt als noumenon. Ebensowenig geht es nun aber an, sich weiter zu versteigen und mit Spinoza eine positive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten **).

Man wird dieser Kritik zugestehen müssen, daß sie von Kantischen Prämissen aus consequent und gerecht ist; daß sie den Idealismus einfach weiter verfolgt bis zur Skepsis gegenüber aller Objectivität, allem Ding an sich. Auch der Dialektik sind die Zweifel an irgend einer Objectivität, insbesondere die Zweifel daran vollkommen berechtigt, ob Einheit und Vielheit im Denken

*) Eine Stelle, die den Schlüssel zur Ethik, zu dem dort gelehrten Verhältniß der allgemeinen Vernunft zur individuellen enthält.

**) Gesch. der Phil. 298—300.

wie im Seyn auf gleiche Art vertheilt seyen *); ja mit der Bestimmung des Seyns, daß es das Gedachte ist, ist im Grunde nur in ihrer allgemeinsten Form die Skepsis gegen jedes von unserem Denken unabhängige Seyn ausgesprochen; alle Sätze, die die Möglichkeit einer Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Seyn behaupten, berufen sich nur auf das Selbstbewußtseyn, in dem uns beides gegeben sey, Denken und Gedachtes **).

Der entscheidende und Schleiermacher's wissenschaftliche Eigenthümlichkeit begründende Punkt ist also der, wo er sich dem skeptischen Resultate des Idealismus entzieht. Und das bezeichnende ist, daß er dieß nicht durch eine Demonstration, sondern durch ein Postulat thut, daß er einfach den Glauben an das Wissen, die Gesinnung, wissen zu wollen, verlangt. Dem Skepticismus steht entgegen der Glaube an das Wissen als Prinzip alles philosophischen Strebens ***). Wer die Welt im Gegensatze mit dem Ich halten will, muß die Unabhängigkeit der organischen Affectionen vom Denken wollen. Denn wenn die organische Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst, und haben keine Ursache, ein Seyn außer uns anzunehmen, welches sie machen hülfe †).

So schlechthin als Postulat wird dieser Glaube an das Wissen aber doch nicht hingestellt, daß nicht gezeigt wäre, seine Annahme sey unabweisbar, und zwar in Folge einer Thatsache des Selbstbewußtseyns, einer Voraussetzung, von der sich Niemand losmachen kann, der Voraussetzung nämlich von einer Mehrheit denkender Wesen. An diesen Punkt klammert sich demnach der ganze Realismus Schleiermacher's an; deshalb kommt er von den verschiedensten Seiten, in den verschiedensten Wendungen darauf zurück ††), bis er endlich die Gelegenheit wahrnimmt, die in dem hergebrachten Namen der Dialektik liegt, ihn durch eine schlichte Nominaldefinition seiner Wissenschaft in's System einzuführen; der erste Paragraph der Dialektik, die er für den Druck auszuführen begonnen hat, lautet: Dialektik ist Darlegung der

*) Dial. S. 54. **) S. 53. ***) S. 33. †) S. 76. 77. ††) S. 50. 53. 54. 453. 489.

Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens — womit denn freilich jeder Zweifel an der Realität mehrerer Gesprächführenden auf die feinste und eleganteste Weise zum Voraus beseitigt war.

Die ganze Frage concentrirt sich nämlich darin: Haben wir ein Recht, ein Seyn außer uns anzunehmen, weil wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind, welche nicht von uns herrühren? Ist nicht Alles, was wir als Einwirkung des Außeruns auf unsere Sinne ansehen, nur unsere eigene, freilich unbewußte Production? Verfallen wir nicht dem Skeptiker in der Schwierigkeit, Schlaf und Wachen zu unterscheiden, wenn er sagt, so wenig als dort im Traum, sey auch hier ein Grund, unsere Vorstellungen auf das Außer uns zu übertragen? „Hier sind wir ganz aus unserem Gebiet herausverschlagen, und müssen einen Punkt suchen, um auf unsere Bahn zurückzukommen und von da aus sicher fortzuschreiten. Jener skeptische Gegner aber befindet sich mit uns im Zustande des streitigen Denkens. Das war unser ursprünglicher Punkt. Wie kommt es nun, daß er im Schlaf diesen Streit nicht fortsetzen kann? In dem Gesprächführen liegt schon die Voraussetzung, daß anderes menschliches Seyn mit unserem eignen zugleich gegeben ist, und davon kann sich Niemand losmachen, der mit dem andern spricht. Das Setzen anderen menschlichen Seyns ist Theil des Selbstbewußtseyns, wie das Kind noch Theil der Mutter ist. Zunächst liegt darin freilich noch nicht die Anerkennung der äußeren Erscheinung des Menschen, sondern nur die, daß er denkendes Wesen ist, wie wir. Aber indem er mit uns auch gleich ist im Reden = organische Affection auf das Denken, und unser Gesprächführen großentheils über Vorstellungen ist, die nur durch organische Affection entstanden sind, so liegt darin die ganze Beziehung auf das Seyn außer uns *)."

Daß Schleiermacher hier inconsequent gewesen ist, leuchtet ein. Es hätte keine Schwierigkeit gehabt, auch das Gesprächführen als eine theils bewußte, theils unbewußte Gedankenproduction zu erklären; ja er hätte sich vielmehr auf die Thatsache berufen können, daß wir allerdings im Traum Gespräche führen und

*) Dial. 488—490. 453.

streiten. Allein eben diese Inconsequenz, dieses Stehenbleiben auf halbem Wege des Idealismus ist das eigentlich Charakteristische Schleiermacher's, das, was seine Auffassungsweise im Unterschied von Fichte bezeichnet. Er operirt nicht, wie dieser, mit dem Gedanken, dem abstracten Begriffe des Ich, um von hier aus, unbekümmert um allen Widerspruch der gewöhnlichen Anschauung der Dinge, allen Protestationen des gesunden Menschenverstandes zum Trotz sein System durchzuführen; es fehlt ihm dazu, wenn auch nicht die Kraft, so doch der Wille zur Abstraction, der philosophische Muth und Uebermuth, mit der Construction des Begriffs alles ausrichten zu wollen, dem gemeinen Wissen und Denken ein höheres gegenüberzustellen, das nur durch einen Sprung erreichbar sey. Wovon er ausgeht und worauf er immer zurückgeht, ist vielmehr das Selbstbewußtseyn in seiner empirischen Gestalt, mit seinen bestimmten Thatsachen und Voraussetzungen, von denen es sich nicht losmachen kann und nicht losmachen will, mit seinem gegebenen Inhalt, wie mit seinen Schranken; ein Selbstbewußtseyn, das man nehmen muß wie es ist, mit all seinen Interessen, mit all seinen verschiedenen Richtungen, dem man nicht zumuthen kann, einseitig in die Philosophie sich zu stürzen, dem man es aber auch darum nicht zumuthen darf, weil es die Principien des höchsten Wissens schon in sich trägt, eine anima naturaliter philosophica so gut als christiana. Was Fichte deducirt, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtseyn setzen kann, ohne sich als Individuum, als eines unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, das setzt Schleiermacher als unmittelbar gegeben voraus. Der bei aller dialektischen Formalistik doch rein empirische Ausgangspunkt, der Respect vor der lebendigen Gegenwart und ihrem unmittelbaren Bewußtseyn, der Protest gegen jeden Versuch, diesem ein höheres, es schlechthin aufhebendes Wissen gegenüberzustellen, dieß ist der tiefste Unterschied Schleiermacher's von der idealistischen Philosophie, und dieß hat ihn auch zum Theologen gemacht — oder vielmehr, weil er Theolog war, und in seiner ganzen Persönlichkeit das unmittelbare Leben nicht entbehren konnte, hat er es auch mit seiner sonst so scharfen und zersetzenden Reflexion nicht angetastet.

Sehen wir nun, wie von hier aus, von einem so motivirten

Glauben an die Objectivität des Wissens aus die weitere Construction sich gestaltet. Von einer Unterscheidung bloß subjectiver Formen der Anschauung und des Denkens kann natürlich nicht mehr die Rede seyn. Was wir wissen, das ist, ist so, wie wir es wissen. Es fragt sich also nur: Was muß seyn, wenn das Wissen, als der beschriebene Proceß, wirklich Wissen ist?

Nach dem ersten Merkmal des Wissens ist jetzt erst bestätigt, was in der Beschreibung des Wissens vorausgesetzt wurde, daß es ein identisches ist in allen Wissenden, daß das System der Denkformen in allen dasselbe, das System der Impressionen gleichfalls in allen dasselbe ist; daß also der organischen Thätigkeit des einen auch die des andern substituirt werden kann, und sich mit seiner intellectuellen Function einigen, und ebenso der intellectuellen Thätigkeit des einen die des andern substituirt werden kann und sich mit seiner organischen Function einigen. Beides muß miteinander stehen und fallen, die Möglichkeit eines Wissens in einer Mehrheit von denkenden Subjecten und die Möglichkeit jener Substitutionen *).

Nach dem andern Merkmal des Wissens aber, daß es sey ein Denken das einem Seyn entspricht, ergibt sich die Antwort daraus, daß das Wissen in den beiden Formen der Wahrnehmung und des eigentlichen Denkens gegeben ist. Daraus folgt, daß im Denken in Bezug auf das Seyn dasselbe muß enthalten seyn können, wie in dem Wahrnehmen, und umgekehrt. In der Vernunftthätigkeit muß unter der Form der Einheit und Vielheit dasselbe können gesetzt seyn, was in der organischen Thätigkeit als unbestimmte Mannigfaltigkeit gesetzt ist. Ihr Verhältniß kann also nur das seyn, daß beide unabhängig von einander, aber doch im Ganzen und im Einzelnen für einander sind, daß die Totalität des Wahrnehmens gleich ist der Totalität des Denkens, und daß auf jedem einzelnen Punkt der inneren Form der äußere Stoff entspricht. Sehen wir auf die Totalität des Denkens: so haben wir auf der einen Seite, von der intellectuellen Function aus, die Gesammtheit der Begriffsanfänge, der intellectuellen Oerter; auf

*) Dial. S. 64.

der andern Seite, von der organischen Function aus, die Gesammtheit der aus der chaotischen Mannigfaltigkeit heraus bestimmten Dinge. Allem wirklichen Denken in dieser Richtung liegt zum Grunde die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit der Dinge und der Begriffsanfänge, oder sofern das Resultat der wahrnehmenden Function Bilder, der denkenden aber Formeln sind, die Gleichhaltigkeit der Bilder und Formeln. (Im allgemeinen Begriff einer Thierspecies muß z. B. wenn er lebendig ist, auch schon enthalten seyn das Maß der Größe, in welches sie eingeschlossen ist; ja Niemand wird was in dieser Hinsicht zu weit aus einander liegt unter Eine Species stellen. Ebenso muß in der Wahrnehmung schon vorzüglich heraustreten, was die allgemeinsten Züge bildet, und das höchste, z. B. am Thier die freie Beweglichkeit, muß auch das lebendigste seyn in der Wahrnehmung) *).

Freilich ist dieses sich Decken der Begriffe und der Wahrnehmungen in dem zeitlichen Verlauf des Wissens nur ein relatives. Von beiden Polen aus kommt das Wissen nur successiv zu Stande. Bis das Wissen vollendet ist, sind nicht alle intellectuellen Oerter auf alle organischen bezogen, ist noch organisches unbestimmt oder intellectuelles unausgefüllt, es bleibt in der organischen Totalität chaotisches zurück, und wird in der intellectuellen Totalität noch geeint und entgegengesetzt, der leere Begriff des Dings gedacht, ohne organische Ausfüllung **). Hätten wir aber das ganze Wissen beisammen, so wäre das ganze Seyn darin. Hätten wir es unter der intellectuellen Form, so hätten wir die Fülle des idealen, die bestimmte Einheit und die bestimmte Vielheit, und so wäre in der intellectuellen Thätigkeit abgebildet, was jemals uns anregen könnte von außen. Setzen wir das ganze Seyn außer uns als Wissen von der organischen Seite her; so müßte es die ganze Vernunft abspiegeln ***). Diese Grundvoraussetzung von der Zusammengehörigkeit beider Pole und der Beziehung jedes Etwas in dem Einen auf Etwas in dem Andern ist keines Beweises fähig. Wer sie anfechten will, muß das Denken aufgeben; denn in jedem Denken geht er von ihr

*) Dial. S. 73—75. 396. 397. 496. 497. 503.

) Dial. S. 456 f. *) S. 78.

aus. Sie ist also die Zusammengehörigkeit der Welt und der Denkthätigkeit des menschlichen Geistes. Die Welt drückt sich aus im Typus des menschlichen Geistes, und dieser Typus stellt sich dar in der Welt *).

Wir denken uns nun unter dem Realen dasjenige im Seyn, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt, das Seyn, sofern es im Denken dem Bilde zu Grunde liegt; unter dem Idealen dasjenige im Seyn, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, das Seyn, wie es im wirklichen Denken dem Begriff zu Grunde liegt, als lebendige Entgegensetzung. Ist jene Voraussetzung einer Zusammengehörigkeit des Intellectuellen und Organischen richtig — und sie muß es seyn, wenn wir wissen sollen —: so ist das Seyn auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seyns. Die transscendente Voraussetzung alles Wissens ist also die Idee des Seyns an sich unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens **). Die transscendente Voraussetzung: das, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines nothwendig anzunehmenden bewußt werden können, so daß uns die allgemeine Einheit des Seyns hier völlig hinter dem Vorhang bleibt. Wir können sie weder denken noch wahrnehmen, also nicht wissen. Will man sagen, daß wir sie nur glauben und um des Wissens willen glauben müssen: so lassen wir uns das in dem Sinne des Worts gefallen, in welchem es auch auf dem religiösen Gebiet vorkommt, wo es eine Gewißheit bezeichnet, die der letzte Grund aller Thätigkeit ist, denn die Annahme ist hier der Grund alles Wissens ***). Die Einheit des Idealen und Realen ist die Idee

*) Dial. S. 447. Vgl. Reden über Rel. 2. Aufl. S. 217: Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand, alles außer ihm ist nur ein anderes in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, sowie sein Geist der Abdruck von allem ist.

) Dial. S. 75—77. 397. *) S. 78.

des Seyns: in uns selbst nämlich sind wir die Einheit von intellectuellem und organischem, von Denken und Seyn; sofern wir uns denken, sind wir — für uns — Seyn, und so befaßt die Idee des Seyns den höchsten Gegensatz des Idealen und Realen in sich *).

Es ist klar, daß diese ganze Deduction der Uebereinstimmung der Wahrnehmungen und Begriffe, der nothwendigen Voraussetzung der Identität des Idealen und Realen der Kantischen transcendentalen Deduction der Kategorieen entspricht. Denn sie enthält die Antwort auf die Frage, wie die Beziehung der a priori im Subject liegenden Begriffe auf seine wirkliche Erfahrung, auf die durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstände möglich sey, die Lösung jenes Dilemmas, ob der Gegenstand die Vorstellung oder die Vorstellung den Gegenstand möglich mache. Kant hatte durch eine weitläufige psychologische Analyse des Processes dargethan, daß das „Ich denke" jeden Act begleiten müsse, daß keine Anschauung in das Bewußtseyn des Subjects hereinkommen könne, die nicht zum Voraus in die Einheit des Bewußtseyns hereinpasse. Diesen Umweg erspart sich Schleiermacher durch sein Postulat, daß das Wissen Realität habe, durch die daran sich knüpfende Gewißheit, daß was die Wahrnehmung von äußerem Stoff uns bringt, in das Fachwerk der Begriffe passen, was das Denken construirt, seine Bestätigung in der Wahrnehmung finden müsse — durch die Ansicht der Dinge, welche die oben aus der Aesthetik angeführte Stelle enthält. Darauf ist aber auch die Bedeutung dieser Idee einzuschränken. Sie ist lediglich dazu da, die Erfahrung möglich zu machen. Sie hat gar keine andere Wirklichkeit, als die, in jedem einzelnen Erkenntnißact als seine Bedingung mitgesetzt zu seyn. Man würde sehr irren, wenn man glaubte, Schleiermacher sey damit vom kritischen Gebiet auf das

*) In der Einleitung zur Ethik (§. 29.) hat Schleiermacher diesem Ausdruck des absoluten Seyns den des absoluten Wissens gleichgestellt. Sofern in der höchsten Einheit der Gegensatz des Wissens und Seyns, des Gegenstands und Begriffs aufgehoben ist, muß es auch gleichgültig seyn, ob man die Indifferenz des Idealen und Realen Seyn oder Wissen nennt, wie wir uns selbst auch sowohl als Seyn wie als Wissen denken können. Vgl. Dial. 397. 460.



metaphysische übergegangen. Er erscheint realistischer nur weil er viel entschiedener idealistisch ist. Der innere Grund dieser geforderten Uebereinstimmung des Denkens und Seyns ist bei Kant und Schleiermacher derselbe. Die Beziehung des getheilten Denkens auf das getheilte Seyn hat eine nothwendige Wurzel in unserem Selbstbewußtseyn; die Zusammenstimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unseres Wesens *). Die Identität des Idealen und Realen existirt nirgends als in uns selbst.

Sehen wir nun aber das Resultat in seiner Unterscheidung und Zusammenfassung von Idealem und Realem noch genauer an, so bieten sich einige Schwierigkeiten dar. Auf den ersten Anblick könnte man nämlich versucht seyn, den Gegensatz von Idealem und Realem mit dem Spinozistischen von Denken und Ausdehnung zu identificiren. Es ist in der ganzen Deduction überall nur von dem äußern Seyn und der leiblichen Organisation die Rede gewesen; real ist dasjenige im Seyn, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist — also, schließen wir wohl richtig, das räumliche, materielle Seyn, während das Ideale die Gesammtheit des Denkens, der Ideen ist. Und beweist nicht schon die gewiß nicht zufällige Wahl des Ausdrucks: modi des Seyns, daß Schleiermacher an Spinoza gedacht hat? Bewegt sich nicht überhaupt seine ganze Ausführung lediglich in einem Kreise, dessen Mittelpunkt der berühmte 7. Satz des zweiten Buchs der Ethik ist: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum? Sind wir nicht trotz aller Subjectivität des Ausgangspunkts mitten in den Spinozismus hineingerathen, und haben also, wie es schon oft genug versucht worden ist, Schleiermacher aus Spinoza zu erklären?

Wenn wir die Sache im Ganzen übersehen, Nein. Vor Allem ist nicht zu vergessen, daß Schleiermacher, so ausschließlich er die Organisation auf die Receptivität für Eindrücke des materiellen Seyns zu beziehen scheint, doch auch von einer inneren Organisation und einem dadurch percipirten Seyn gesprochen hat. Sollte er das ganz vergessen haben? Sollte ihm Kant so ganz aus dem Sinne gekommen seyn, daß er die Sinnlichkeit nur auf das räum-

*) Dial. S. 55.

lich, nicht auch auf das zeitlich erscheinende Seyn bezieht? Wenn wir uns sodann seiner Definition des Seyns erinnern, daß es das Gedachte ist, und damit seine Definition des Realen zusammenhalten, daß es die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seyns sey *), gehört nicht auch das Denken zum Realen, sofern es nämlich in seinen einzelnen Acten selbst wieder Gegenstand des Denkens ist? Schleiermacher selbst sagt oft und deutlich genug, daß wir in uns beides sind, Denken und Seyn, seyendes Denken und denkendes Seyn; sagt noch deutlicher, daß zum Realen auch das denkende Seyn gehöre, sofern nämlich unser Denken dadurch zum Seyn wird, daß es gedacht wird. Woran unterscheiden wir also, ob ein Denken zum Realen gehört oder zum Idealen? Offenbar nur daran, ob es betrachtet wird als die Thätigkeit des Denkens, oder als Gegenstand des Denkens, als Subject oder Object. Schlechthin ideal kann nur das Denken seyn, das nie zugleich ein Gedachtes werden kann, d. h. kein einzelnes zeitlich vor sich gehendes Denken, kein besonderer Act, sondern nur das Denken als die Eine allgemeine Vernunftthätigkeit, die aber eben deshalb nicht an sich, sondern nur so gewußt werden kann, wie sie in dem einzelnen Denken erscheint, in ihrer Einheit mit dem Realen. Und dieß führt uns zu genauerer Betrachtung jener Definitionen des Idealen und Realen, daß nämlich das Ideale sey dasjenige im Seyn, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, das Reale dasjenige im Seyn, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist. Also das Moment der Thätigkeit, der Gegensatz von Activität und Passivität entscheidet über den Gegensatz von Idealem und Realem.

Dieß bestätigt sich durch die oben S. 280 ff. angeführten Sätze über den Deductionsproceß. Denn der ursprüngliche Theilungsgrund, nach dem also auch die höchste Einheit des Seyns getheilt werden muß, ist eben der zwischen Activität und Passivität, sofern er im Selbstbewußtseyn sich mit dem der intellectuellen und organischen Function vereinigt.

Ideales ist da wo die intellectuelle Thätigkeit activ gesetzt wird, Reales ist was sich der intellectuellen Thätigkeit gegenüber

*) Dial. S. 461.

activ verhält (daraus ergeben sich dann die beiden Gebiete des Wissens, Ethik und Physik, je nachdem Ideales oder Reales in der Einheit beider mit überwiegender Activität gesetzt wird).

Suchen wir von hier aus dem einzelnen Denkact seinen Ort zu bestimmen, so ergibt sich, daß er als Thätigkeit zwar zum idealen Gebiet gehört, als einzelner aber, damit als Object des Denkens, zum realen. Gehört er aber zum realen, so gehört er zu dem, was Princip der organischen Thätigkeit ist, und die letztere muß also ebensogut als Receptivität für das räumliche wie für das zeitliche Seyn gedacht werden, mit andern Worten, das Reale ist die Einheit des in Raum und Zeit gegebenen Seyns, als Object des Wissens, das Ideale die reine Thätigkeit als Subject des Wissens*); beide können aber nur in und miteinander gegeben seyn, weil die in sich Eine Vernunftthätigkeit nur in ihrer Differenziirung in einzelne durch Raum und Zeit als die Principien der Vielheit getrennte Acte wirklich wird**).

Und damit sind wir zu der Frage geführt, die der bisher durchgeführte Parallelismus mit Kant's Kritik schon längst nahe legen mußte, deren befriedigende Lösung aber auch die Berechtigung desselben nachweisen muß, zu der Frage: Welche Stellung nehmen denn bei Schleiermacher Raum und Zeit ein? Was entspricht bei ihm der transscendentalen Aesthetik?

Daß Schleiermacher nicht von rein subjectiven Anschauungsformen reden kann, ist klar. Wenn es wahr ist, daß wir Alles in diesen Formen wahrnehmen, so muß dem, weil Wahrnehmen Wissen ist, ein Seyn entsprechen.

---

*) Es ist bezeichnend, daß in der letzten Bearbeitung der Dialektik S. 495 der Gegensatz des Idealen und Realen nicht mehr hervortritt, sondern an seiner Stelle der Gegensatz von Subject und Object.

**) Dieß ist der Sinn der Bemerkung S. 553: Nur im zeiterfüllenden Moment kommt das denkende als Ich d. h. als Einheit von Activität und Passivität vor. Als Träger des Begriffssystems und als die Idee des Wissens als Impuls in sich tragend ist es rein activ, weil es so ideal allein ist. Indem es aber als Ich mit dem einzelnen Ding zugleich wird, so gehen die (passiven) Empfindungszustände in Selbstbewußtseyn über. Ebenso ist das gesetzte (Object) nur in Beziehung auf den Denkproceß passiv; als afficirend und als Träger des geschiedenen Seyns ist es rein activ, weil es so real allein ist.

Schleiermacher leitet seine Untersuchung hierüber damit ein: Wir sind zu der Idee der Einheit des Seyns mit dem höchsten Gegensatz des Idealen und Realen unter der Form des Denkens im engeren Sinn (unter der Form des Begriffs, denn Seyn, Reales und Ideales sind Begriffe) gekommen. Soll nun der Gegensatz ein Wissen seyn, so muß ihm etwas entsprechen, wozu wir auf dem organischen Wege gelangen unter der Form der Wahrnehmung. Es soll also nur dasjenige gesucht werden, was von Seite der Wahrnehmung dem Einen Seyn mit dem Gegensatz des Idealen und Realen entspricht; denn dieser Gegensatz ist nur Formel und das Uebergewicht der Construction in diesem Ausdruck nicht zu verkennen. Soll es der Wahrnehmung entsprechen, so muß es in Analogie mit der unbestimmten, chaotischen Mannigfaltigkeit seyn, die der Inhalt der organischen Function ist, eine Indifferenz von Außereinander und Ineinander, ein Stätiges, worin jede Trennung nur Willkühr ist. Soll nun getrennt werden nach Analogie, so ist das dem Seyn entsprechende die Raumerfüllung, und das dem Denken entsprechende die Zeiterfüllung; denn diese enthält die Auffassung, in jenen aber verweisen wir das, was zu der Auffassung als Leidendem das Thätige ist. Also verhält sich Zeiterfüllung zu Raumerfüllung wie Ideales zu Realem; die aufeinander bezogene Zeit- und Raumerfüllung zur Identität des Idealen und Realen wie Bild zum Begriff*). Steckt nun aber hierin nicht ein Widerspruch? Sind wir nicht doch wieder am Spinozismus angelangt und finden dem Gegensatz von ideal und real den von Zeit- und Raumerfüllung, Denken und Ausdehnung coordinirt? Ist damit nicht unsere ganze Auffassung widerlegt, daß das Denken als einzelnes und zeitliches zum Realen gehöre? Erscheint nicht ganz deutlich die Zeiterfüllung vielmehr als zum Idealen gehörig? Und wie reimt sich das mit Schleiermachers eignen Sätzen, daß, was Princip der organischen Thätigkeit, Gegenstand der Wahrnehmung ist, daß das Denken selbst als Gewußtes real sey? Was in diese Ausführung, (die übrigens Schleiermacher wie es scheint später wieder ganz hat fallen lassen) die Unklarheit gebracht hat, ist die Art, wie er dem Gegensatz des Idealen und Realen den der Raum-

*) Dial. S. 398. 461 f.

und Zeiterfüllung scheinbar coordinirt. „Soll der Gegensatz zwischen Idealem und Realem ein Wissen seyn, so muß ihm etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung". In diesen Worten steckt wohl die Schwierigkeit. Denn lösen wir den Satz auf, so heißt er: Soll das Ideale ein Wissen seyn, so muß ihm etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung, und soll das Reale ein Wissen seyn, so muß ihm gleichfalls etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung; und dasselbe Verhältniß, in dem beide Begriffe stehen, muß stattfinden zwischen dem was ihnen in der Wahrnehmung entspricht. Der Begriff des Idealen wäre leer, wenn nicht die ihm correspondirende Wahrnehmung gegeben würde, und diese ist das wirkliche Denken, als intellectuelle Thätigkeit. Der Begriff des Realen wäre leer, wenn ihm nicht die correspondirende Wahrnehmung gegeben würde, und diese ist das räumliche Seyn, als den Organismus afficirend; und Gegensatz und Identität der Begriffe Ideal und Real hat zum Bilde den Gegensatz und die Identität zeitlichen und räumlichen Seyns in uns selbst. Nicht also dem Gegensatz des Idealen und Realen, sondern dem Begriff des Gegensatzes muß etwas entsprechen unter der Form der Wahrnehmung. Es handelt sich überall von Idealem und Realem nicht als Seyn, sondern nur sofern sie Begriffe sind. Sofern sie das sind, läßt sich in ihnen selbst wieder die Begriffe bildende Thätigkeit, das Ideale, von ihrem Inhalt, dem Realen unterscheiden. In den Begriffen des Idealen und Realen ist also Raum- und Zeiterfüllung die reale Seite, der Stoff, die Form des Begriffs aber die ideale Seite. Und somit gehört, wenn wir Ideales und Reales als Seyn einander gegenüberstellen, Raum- und Zeiterfüllung zum Realen, und für das Ideale bleibt nur die an sich Eine und zeitlose Vernunftthätigkeit, das Princip der Begriffe, in denen nach Schleiermachers eigenen Worten kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. keine Zeit gesetzt ist*).

*) Vgl. die Sätze der Ethik: Vernunft ist kein Quantum (S. 64). Die Vernunft ist einfach — sie hat kein Theilungsprincip — das Princip von Vielheit und Theilung ist nicht ursprünglich in der Vernunft, sondern in der Natur (S. 73). Die Vernunft ist überall die Eine und selbige (S. 94) vgl. S. 222.

Dieß bestätigt sich nicht nur daraus, daß der Gegensatz des Idealen und Realen sonst überall als der einzige und höchste erscheint, sondern weit mehr noch aus der Art und Weise, wie diese aufeinanderbezogene Raum- und Zeiterfüllung weiter bestimmt wird. Wir haben nämlich damit nichts anderes als den Schleiermacher'schen Begriff der Materie. Dieser Begriff liegt auf der Seite der organischen Function, sofern diese nichts als eine ununterschiedene Manigfaltigkeit, ein Chaos bringt, in dem erst die intellectuelle Function sondert und entgegensetzt. Als reiner gestaltloser Stoff enthält sie das schlechthin Einzelne in Raum und Zeit, als den reinen Schematen des Besonderen. Unter Materie ist nämlich nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das schlechthin Materielle (d. h. chaotisch Ungeschiedene) des Bewußtseyns verstanden. Das wirkliche Bewußtseyn, als unmittelbar und schlechthin Zeiterfüllendes, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Wenn man nicht auch ein die Zeit Erfüllendes annähme, durch dessen Gestaltung das Bewußtseyn würde; so würde das Bewußtseyn aus dem Dinglichen abgeleitet, was wir geläugnet haben, indem wir die Entstehung des Begriffs aus der organischen Affection läugneten. Da das Einzelne — das Allgemeine ist immer stofflos, d. h. ohne ausschließende Raum- und Zeiterfüllung — als Einzelnes nur ist durch seine Bestimmtheit durch Raum und Zeit, die chaotische Materie aber nichts als gestaltlose Raum- und Zeiterfüllung: so ist sie Bedingung für das einzelne Daseyn*).

Statt also Raum und Zeit mit Kant als bloß subjective Anschauungsformen zu behandeln, objectivirt er sie im Begriff der Materie als dem Grund des einzelnen Daseyns als solchen**).

---

*) Dial. S. 138—141. S. 119.

**) Ganz bestimmt ist dieß schon angelegt in der ersten Bearbeitung der Dial. Raum und Zeit, heißt es dort S. 335, sind die Art und Weise zu seyn der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellungen, welches aus unserer Hauptansicht des Wissens folgt, weil alles reale Wissen zugleich ein quantitatives ist. — Beide Formen sind also in der Vorstellung sowohl als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden sie seyen, ist leer. — Die Frage, ob der Raum etwas für sich sey, beruht immer, wenn auch noch so versteckt, auf der Vorstellung vom leeren Raum. Es gibt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt ist, so ist er mit Action erfüllt. — Das Resultat der orga-

Und dabei finden wir nun, daß die Construction dieses Begriffs auf's Genaueste dem oben angegebenen Verhältniß des äußeren und inneren Sinns entspricht. Wie Schleiermacher diese, statt sie in Kantischer Weise zu isoliren, so verband, daß der eine nie ohne den anderen thätig ist; so läßt er jetzt auch Raum und Zeit nicht beziehungslos nebeneinander stehen. „Die Frage, ob Raumerfüllung und Zeiterfüllung ohne einander, also sich gänzlich ausschließend vorgestellt werden könne, wird jeder verneinen. Jeder Zeitmoment bezieht sich auf eine unendliche Raumerfüllung, jeder Raumpunct auf eine unendliche Zeiterfüllung". Und hierin liegt wieder das realistische Element insofern, als demnach kein Bewußtseynsact gedacht werden kann, ohne Verhältniß zum Raum, kein räumliches Seyn ohne Beziehung zur Intelligenz. Geist und Materie bilden keine absoluten Gegensätze, sondern sind immer ineinander; auch die höchste Vernunftthätigkeit ist in ihrem Wirklichwerden an ein räumliches Daseyn geknüpft, der Raum ist eine ebenso nothwendige Existenzform des Einzelnen als die Zeit*). Ja, in diesem Aufeinanderbezogenseyn ist allein die Möglichkeit einer Causalität der Intelligenz auf das räumliche Seyn gesetzt; wir müssen sie annehmen, sobald wir in unserem Selbstbewußtseyn uns als dieselben räumlich und zeitlich existirend setzen. Auf der andern Seite ist dieser Begriff nothwendig, um einer materialistischen Consequenz auszuweichen. Denn ist das Viele als solches aus dem Idealen nicht zu begreifen, die Materie das Princip aller Vielheit, so ist sie zugleich das Princip des einzelnen Bewußtseyns. Würde sie nur im gewöhnlichen Sinne als das Raumerfüllende gedacht, so wäre also der räumliche Stoff nicht bloß das Substrat, sondern die Substanz des einzelnen Menschen.

Damit ist nun — der Identität des Idealen und Realen entsprechend — die Möglichkeit gegeben, daß auch im Realen Denken und Seyn überall gleich als Ineinander und als Zusammenseyn erscheint, daß jeder einzelne, kleinste Theil der Welt diese

---

nischen Function geht aus vom Vorstellen des Einzelnen und Besonderen. Dieses ist allemal Quantum, und steht unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit.

*) Dial. S. 462. 398.

Identität in der Form der Einzelheit selbst repräsentirt. Damit allein ist jene Identität eine reale, daß in jedem Punkt des getheilten Seyns gleichsam der Ansatz zu einer Action sowohl des Realen als der intellectuellen Thätigkeit ist.

Eben dieses im Gedanken der Materie gegebene Aufeinanderbezogenseyn von Raum- und Zeiterfüllung ist aber auch transscendent für unsere Wahrnehmung, so gut als die Idee der Identität des Idealen und Realen für unsere Begriffe; die Materie wird uns nie zu einer bestimmten Wahrnehmung, sie ist uns immer schon geformt, weil wir in jedem Bewußtseynsact die intellectuelle Thätigkeit mit haben; sie ist also nur eine nothwendige Voraussetzung unseres Wahrnehmens der einzelnen Dinge. Und nehmen wir also zusammen, daß wir wissen nur in der Einheit von Begriff und Wahrnehmung, so ist die Voraussetzung unseres Wissens die Einheit jener höchsten Identität und der so bestimmten Materie — ein Gedanke, den wir in keiner Weise vollziehen können.

Damit ist also die Erklärung des Erkenntnißprocesses insoweit gegeben, als der Grund für das Zusammenseyn der intellectuellen und organischen Function in jedem Erkenntnißacte gefunden ist. Die weitere Entwicklung der Schleiermacher'schen Theorie geht von dem Satze aus, daß das Seyn auch dem Denken als einem verknüpften entsprechen müsse. Denn das Wissen ist nicht gegeben in einfachen unzusammenhängenden Acten, sondern nur in der Verbindung von Begriff und Urtheil; und jede dieser beiden Formen selbst enthält wieder nothwendig ein Mannigfaltiges in sich, der Begriff eine Beziehung zu andern Begriffen, das Urtheil die Duplicität von Subject und Prädicat *). Was entspricht dem im Seyn **)?

---

*) Dial. S. 400. 402.

**) Man könnte erwarten, und der Parallelismus würde es fordern, daß auch die andere Seite des Wissens, die der organischen Function, darauf untersucht würde, ob nicht irgendwie in ihr eine Verknüpfung von Mannigfaltigem gegeben wäre; und es müßte dafür gleichfalls das im Seyn entsprechende bestimmt werden. Das der Verknüpfung von Begriff und Urtheil im Denken analoge könnte nur in der Continuität der organischen Eindrücke in Raum und Zeit gefunden werden und die weitere Verfolgung desselben müßte auf die Mathematik führen. Allein diese hat Schleiermacher übersehen; erst am Schluß der Dialektik tritt sie als ganz verlorener Posten auf in

Zuerst dem Begriff. Das Gebiet des Begriffs erscheint ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatz des höheren und niederen, allgemeineren und besonderen. Jeder vollkommene Begriff ist ein höherer, inwiefern er nur noch einiges unter sich begreift, und zugleich ein niederer, inwiefern er nur noch einiges ausschließt *). Soll also dem im Begriff Gedachten ein Seyn entsprechen, so muß im Seyn auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden. Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist, und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein productives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist; so ist auch das niedere Daseyn ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet; und das höhere ist der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit von Erscheinungen. Und wie jeder wahre Begriff zugleich ein höherer und niederer seyn muß, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden, und ist eben dadurch das Gebiet des substantiellen Seyns

---

den Sätzen: die Idee des Wissens unter der isolirten Form des Besonderen, die Beziehung des Denkens und Seyns auf einander unter der Form des Besonderen aufgefaßt, ist die Mathematik in ihrem ganzen Umfange, die es mit dem quantitativen zu thun hat, mit der Größe, wie sie identisch gesetzt wird im Denken und Seyn. Es bleibt ihr nur die Aufgabe, das reale Wissen von unten, wie die Dialektik von oben, zu umschließen und zu kritisiren; und somit ist jedes reale Wissen nur vollendet, sofern darin Dialektik gesetzt ist, und Mathematik (Dial. S. 309—312.). Die Beziehung jeder Vielheit auf die Vielheit schlechthin ist das Mathematische, die Beziehung auf das Seyn als auf die absolute Mannigfaltigkeit, in der sich das wahrnehmbare und behandelbare bewegt, Raum und Zeit (Ethik S. 220—222.). Warum Schleiermacher hier unterlassen hat, die Mathematik zu deduciren, erklärt sich theils daraus, daß ihm dieß Gebiet überhaupt ferne lag, theils aus der Anschauung, die den Gegenstand der Wahrnehmung als ungeordnetes Mannigfaltiges betrachtet, allen Zusammenhang und alle Verknüpfung dem Denken zuweist. Und insofern fällt das Einzelne und Viele in das Gebiet des Urtheils. Sobald das Viele wirklich Gegenstand des Bewußtseyns geworden, in irgend eine Einheit zusammengefaßt ist, ist die intellectuelle Funktion dabei thätig gewesen, und zwar in der Form des Urtheils, das eben die Wahrnehmung ausspricht.

*) Dial. S. 84—86. 414. 415.

begrenzt *). Was also im System der Begriffe gewußt wird, ist das sich gleichbleibende, in allem Wechsel wiederholende, das System der lebendigen Kräfte oder der festen substantiellen Formen des Seyns **), und es kann begrifflich nichts gewußt werden, was nicht den Gegensatz von Kraft nud Erscheinung an sich trüge. Dem höchsten wirklichen Begriff entspricht also die höchste Kraft, der alles andere als Erscheinung gegenübersteht, und dem niedersten Begriffe die Einheit einer Erscheinung, die selbst nicht mehr Kraft ist. Was weder als jene Kraft, noch als diese Erscheinung betrachtet werden kann, liegt außerhalb der Grenzen des begrifflichen Wissens. Das ist aber die Idee der Gottheit einerseits, welche Einheit des Begriffs und Gegenstands, also über den Begriff hinaus ist, und der Gedanke der Materie andererseits, der vor allem Gegensatz, also unterhalb des Begriffs liegt. Alle diejenigen Constructionen, welche die Gottheit im Begriffe fassen wollen, können sie demnach nur als höchste Kraft denken, müssen ihr aber ebendeswegen die Materie gegenüberstellen. Dieß ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder betrachtet man Kraft und Erscheinung ineinander: so kommt man auf den Gottesbegriff Spinozas und Erigenas, auf eine natura naturans. Oder man geht von der Abstraction aus, daß beide getrennt sind, und läßt Gott aus der Materie — einer ewigen oder einer zuerst geschaffenen, was aber die schlechteste Auskunft ist wegen des leeren Moments — die Welt bilden. Aber auch dann ist die Gottheit nichts als die höchste von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung, deren Offenbarung die Welt ist. Die Vorstellung, womit man die Spinoza'sche hat widerlegen wollen, ist eigentlich nur diese selbst ***).

Was muß zweitens im Seyn gesetzt seyn, daß es dem Urtheil entspreche? Das Urtheil hat zum Gegenstand das Gebiet der Thatsachen, also das Veränderliche, Wechselnde. Ein Subject ist bald so, bald so bestimmt; ein Prädicat kommt bald diesem, bald jenem Subject zu; und zwar so, daß dieses Zusammenseyn von Subject und Prädicat nicht gegründet ist in dem

*) Dial. S. 111 f. 414 f. 470. **) S. 509—512.
***) S. 113—121. 416—418. 471.

Subject für sich — denn dann läge es in seinem Begriff, und das Urtheil wäre ein uneigentliches, analytisches — sondern in dem Zusammenseyn des Subjects mit allen andern. Was also dem Urtheil im Seyn entsprechen muß, ist ein solches Zusammenseyn, daß in jedem Subject vermöge desselben Prädicate gesetzt werden, d. h. daß jedes Subject von den andern bestimmt wird, Wirkungen erfährt, leidet, andrerseits auch auf sie wirkt, d. h. die Gemeinschaftlichkeit des Seyns, die Wechselwirkung aller Dinge, ein System der Causalität. Das Urtheil faßt jedes Ding als eine Totalität von Zuständen und Actionen; und dieses Leiden und Wirken muß ein wirkliches seyn, wenn das Urtheil Denken eines Seyns ist. Das Daseyn der einzelnen Dinge ist ein immer wechselnder Ausdruck ihres Zusammenseyns mit allen andern *). Was also nicht mehr unter dem Verhältniß der Causalität gedacht werden kann, liegt außerhalb des Urtheilsgebiets. Die Grenzen dessen, was im Urtheil noch gewußt werden kann, sind einerseits das absolute Subject, dem kein Prädicat mehr zukommt, die höchste Ursache, die selbst nicht mehr leidet, — und dieß liegt in der Idee der Vorsehung, andrerseits die Vorstellung einer durchgängigen Aufeinanderbeziehung dessen, was als Vieles gesetzt ist, und dieß ist die Vorstellung der allgemeinen Nothwendigkeit, des Schicksals. Es ist aber klar, daß so wenig die Grenzen des Begriffs, ebenso wenig die Grenzen des Urtheils der Idee Gottes entsprechen **).

---

*) Dial. S. 125—127. 418. 472. 327. Der Deutlichkeit wegen weicht die obige Darstellung in den Worten von den Schleiermacher'schen Sätzen ab, die gerade hier eine sehr verschiedene und daher der Interpretation bedürfende Fassung haben.

**) Dial. S. 91. 92. 406 ff. 420. 421. Schleiermacher's Ausführung bietet hier große Schwierigkeiten, und es gehörte eine eigene Abhandlung dazu, das Verhältniß der verschiedenen Darstellungen aufzuklären. Die obige Darstellung muß sich durch den Parallelismus rechtfertigen. Ohne Zweifel kommt aber die ganze Verwirrung, in der dieser Abschnitt liegt, daher, daß Schleiermacher für die aus Schellings transscend. Idealismus (S. 439—441) herübergenommenen Begriffe Schicksal und Vorsehung eine Stelle suchte und nicht fand. Wenigstens hat er früher S. 135 Vorsehung und Schicksal so unterschieden, daß das Schicksal das die Totalität aller Causalverhältnisse unter sich begreifende unter der Form des Bewußtlosen, die Vorsehung dasselbe unter der

Betrachten wir aber drittens das Verhältniß von Begriff und Urtheil — so ist auf das Obige zurückzugehen, daß sie im Wissen beide gleichmäßig zusammengehören, das Wissen also in beiden gleichmäßig gesetzt seyn muß. Da nun das Urtheil überwiegend dem organischen Factor verwandt, die Form des geschichtlichen, aposteriorischen Wissens, die Begriffsbildung aber überwiegend dem intellectuellen Factor verwandt, die Form des speculativen, apriorischen Wissens ist, — so folgt, daß in Beziehung auf das Wissen speculatives und empirisches Gebiet gleichgesetzt werden müssen. Man darf nicht sagen, alles Wissen sey nur in der Form des Begriffs gesetzt, und die einzelnen Dinge seyen das nichtseyende, nur scheinende, weil sie im Begriff nicht aufgehen — dieß ist die Einseitigkeit des Idealismus. Man darf auch nicht sagen, alles Wissen sey nur in der Form des eigentlichen Urtheils gesetzt, die einzelnen Dinge seyen das allein gewußte, die allgemeinen Dinge hingegen das nichtseyende, leere Formen — dieß ist die Einseitigkeit des Realismus. Dem gegenüber ist festzuhalten, daß es ein Wissen gibt mit dominirender Begriffsform, wobei das Urtheil nur als die conditio sine qua non erscheint, und ein Wissen mit dominirender Urtheilsform, wobei der Begriff nur als solche Bedingung erscheint *).

Und zwar wird unter beiden Formen dasselbe Seyn gewußt. Alles endliche Seyn geht also ebensowohl auf in dem System von Ursachen und Wirkungen, als in dem System der substantiellen Formen. Die lebendigen Kräfte (die verschiedenen Gattungen der lebendigen Wesen, und das System der elementarischen Kräfte des anorganischen Seyns), die wir als Begriffe auffassen, sind nur in der Totalität ihrer in Raum und Zeit verschiedenen Actionen, die wir als Urtheile auffassen.

Es ist also ebenso wahr, daß das ganze Seyn steht, als

Form des Bewußten sey, später aber S. 422 diese Unterscheidung wieder aufgegeben. Materiell macht übrigens dieß wenig aus, indem es Schleiermacher offenbar nur darum zu thun ist, den wahren Gehalt der verschiedenen historisch dagewesenen Vorstellungen von der Gottheit von seinem System aus zu deduciren, eben damit aber auch nachzuweisen, daß sie inadäquat sind, und in das Gebiet des Gegensatzes gehören.

*) Dial. S. 95—98. 410. 411. 466—468. 130 f.



daß das ganze Seyn in beständigem Fluß ist. Es ist Alles ebenso frei, als es nothwendig ist. Frei ist Alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Freiheit ist Aussichselbstentwicklung, Entwicklung des Seyns aus der Einheit zur bestimmten Vielheit. Die Erscheinung ist frei, sofern sie rein auf die Kraft bezogen wird. Nothwendig ist Alles, insofern es in das System des Zusammenseyns verflochten als eine Succession von Zuständen erscheint, das Seyn als ein sich gegenseitig durcheinander bedingendes. Nothwendigkeit ist, wo und sofern Erscheinung und Kraft in verschiedenem gesetzt ist. Je fester etwas als Einheit in sich begründet ist, um desto mehr bietet es den äußeren Kräften etwas dar, an das sie sich wenden können, und je mehr etwas von den äußeren Kräften afficirt wird, um desto mehr ist es aufgefordert, Alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet ist, auch zu realisiren. Freiheit und Nothwendigkeit sind jede das Maß der andern. Die Freiheit eines Dings ist das Ding ganz, und die Nothwendigkeit eines Dings ist das Ding auch ganz, nur von einer andern Seite angesehen. Jedes Ding ist, nur nach verschiedenem Maße, hierin ein Bild des Ganzen *).

Also doch wieder Spinoza! Oder heißt das nicht ebensoviel, als Def. VII. des ersten Buchs: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione? Die Uebereinstimmung ist täuschend; aber doch nur auf den ersten Blick. Denn wo sagt Spinoza, daß Freiheit und Nothwendigkeit jede das Maß der andern sey? daß auf jedem Punkte des endlichen Seyns beider Gebiet gleich ist? Ist nicht vielmehr das Spinoza's Ansicht, daß Freiheit und Nothwendigkeit in umgekehrtem Verhältnisse stehen? Wenn man Schleiermacher's Freiheitsbegriff mit dem Spinoza's ohne Weiteres identificirt, so übersieht man ganz, auf welchem Wege er dazu gekommen ist. Die Betrachtung eines Dings als frei ist die Betrachtung im Begriffe. Der Begriff faßt das Ding wie es an sich

*) Dial. S. 127. 129. 132. 420. 513. 520 f. Ethik S. 64.

ist, als die innere, zeitlose Einheit aller seiner Aeußerungen. Die Betrachtung eines Dings als nothwendig ist die Betrachtung im Urtheil. Das Urtheil faßt das Ding in einem einzelnen Moment, in einer einzelnen Action, und diese ist jederzeit durch ein Anderes sollicitirt. Was heißt aber das anders, als: Frei ist das Ding an sich, nothwendig, sofern es zeitlich erscheint? Frei als noumenon, nothwendig als phaenomenon? Und sind wir damit nicht vielmehr wieder mitten im Kantianismus? Die Kritik der reinen Vernunft sagt: „Es fragt sich, ob es ein richtig-disjunctiver Satz sey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne. — Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. — So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden." Der ganze Unterschied ruht also darauf, daß Schleiermacher an die Stelle der Unterscheidung von Intelligiblem und Erscheinung die von Begriff und Urtheil setzt. Da aber der Begriff nur dasjenige aussagt, was an sich der Möglichkeit nach im Dinge liegt, das Urtheil aber die Form des empirischen Wissens ist, da es Wahrnehmungen ausspricht, die Dinge als einzelne zum Gegenstand hat, — so ist es offenbar ganz dasselbe, etwas als Gegenstand des Begriffs, und als noumenon, etwas als Gegenstand des Urtheils, und als phaenomenon betrachten. Daraus erklärt sich dann einfach, daß Freiheit und Nothwendigkeit jede das Maß der andern ist. Denn beide, sofern sie als Quantum angesehen werden können, bezeichnen das Maß der Realität, die in einem einzelnen Ding gesetzt ist, die Fülle von unterschiedenen Bestimmungen, die in der Einheit desselben zusammengefaßt sind, das einemal als Kräfte in der zeitlosen Einheit des Begriffs, das andremal als Actionen in dem Ganzen der zeitlichen Erscheinung *).

*) Daraus erklärt sich auch, wie nach S. 99 im Urtheil eine Entwikkelung des Seyns gesetzt seyn soll.

Fassen wir das bisherige zusammen, so ergibt sich mit Evidenz, daß das ganze System Schleiermacher's an dem Verhältniß hängt, in das er Wahrnehmung und Denken, Urtheil und Begriff setzt; daß darin die Grundlinien gegeben sind, die sowohl der Ethik als der Glaubenslehre ihre bestimmte Richtung anweisen, daß der ganze Charakter des Schleiermacher'schen Denkens hier in seinen Hauptzügen hervortreten muß. Versuchen wir in der Kürze dieß zu zeigen.

Um gleich beim nächsten stehen zu bleiben, so ist dem Begriff der Causalität seine Stellung und zugleich seine Grenze dadurch angewiesen, daß er aus dem Urtheil abgeleitet wird. Er hat also Bedeutung auf dem Gebiet des einzelnen Geschehens, des räumlichen und zeitlichen Zusammenseyns der Dinge. Er reicht soweit, als dieser empirische Zusammenhang reicht; es ist in ihm die Aufgabe enthalten, jedes einzelne Geschehen zu begreifen aus anderem Geschehen, jeden einzelnen Zustand eines Dings aus dem Gesammtzustand Aller. Darin liegt zweierlei: Einmal daß innerhalb dieses Gebiets der Begriff der Causalität überall so vollständig derselbe ist, als die Form des Urtheils eine und dieselbe ist; daß also gar keine Rede seyn kann von einem Unterschied verschiedener Ursachen, etwa mechanischer und freier, oder wie man sie sonst trennen wollte, sondern daß wir alles Geschehen zusammenzufassen befugt sind in Einen Naturzusammenhang, ja daß diese Einheit des Zusammenhangs im vollsten Sinn die copula zwischen Subject und Prädicat in jedem Urtheil ist. Ebenso gewiß ist aber auch das zweite, daß über dieß Gebiet hinaus der Causalitätsbegriff nicht erweitert werden darf, daß seine Grenze da ist, wo das Urtheilen, das Wahrnehmen aufhört. Er darf also insbesondere nicht dazu verwendet werden, durch Schlüsse das Gebiet der Erfahrung zu erweitern. Denn der Schluß dient ja zu nichts als zur Analyse der Begriffsverknüpfung. Es ist also immer nur uneigentlich gesprochen, wenn man von einer Causalität Gottes redet; es ist die unvermeidliche Irrationalität der Sprache, die den Causalitätsbegriff braucht, um ein Verhältniß auszudrücken, ihn als den geläufigsten zunächst nimmt. „Anders als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit gar

nicht ausdrücken".*). Denn der Causalitätsbegriff ist der Natur des Urtheils nach an die Zeit gebunden, und eine außerzeitliche Causalität für Schleiermacher der vollständigste Widerspruch. Wenn er also, um einen solchen zu eliminiren, den Satz aufstellt, daß die Abhängigkeit alles Einzelnen von Gott und die Bedingtheit durch den Naturzusammenhang Eines und dasselbe sey, so ist das nicht zu erklären aus einem Begriffe Gottes als der allgemeinen Causalität, vielmehr rein aus den Kantischen Prämissen; was schon daraus hervorgeht, daß Schleiermacher nirgends den Versuch macht, die Schwierigkeit eines regressus in infinitum zu lösen, wohl aber bei jeder Gelegenheit vor einer Auffassungsweise warnt, die die göttliche „Thätigkeit" verendlicht und verzeitlicht.

Somit stehen wir, was das Gebiet des Urtheils und den damit zusammenhängenden Begriff der Causalität betrifft, ganz auf Kantischem Boden. Allein dem Urtheil liegt der Begriff zu Grunde, dem Seyn das im Urtheil gewußt wird, ein Seyn das im Begriff gewußt wird, der Veränderung und dem Wechsel ein Beharrliches und Zeitloses. Und in der Bestimmung dieses Gebiets tritt der Unterschied der ethischen Anschauungen Kant's und Schleiermacher's, der Unterschied ihres Freiheitsbegriffs heraus.

Für Kant wie für Schleiermacher ist der Causalzusammenhang der endlichen Dinge nur die zeitliche Erscheinung begrifflicher Einheiten; was an sich, zeitlos, ohne den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit im Begriff gesetzt ist, das explicirt sich in einer Reihe von Handlungen. Aber die intelligible Welt Schleiermacher's, um mich so auszudrücken, ist ganz anders constituirt als die Kant's. Kant's Dinge an sich zerfallen in zwei ganz verschiedene Klassen, die einen liegen der Natur, die andern den vernünftigen erscheinenden Wesen zu Grunde. Jedes einzelne Selstbewußtseyn ist Erscheinung eines Dings an sich, eines noumenon; die zeitliche Entwicklung des menschlichen Lebens ist Folge des intelligibeln, schlechthin freien Actes der Selbstbestimmung, aus dem alles Einzelne folgt. Die einzelnen Subjecte aber sind von einander unabhängig, in monadischer Abgeschlossenheit, jedes sein eigner Grund. Allein für eine solche Aseität, für eine solche Freiheit des einzelnen Geistes hat Schleier-

---

*) Glaubensl. 2. Aufl. § 37, 1.

macher keinen Raum. Was für Kant aus moralischen Gründen feststeht, ist ihm aus theoretischen Gründen zweifelhaft. „Man kann nicht wissen, ob jedem einzelnen Bewußtseyn ein eignes noumenon zu Grunde liegt“ *).

Im Gegentheil — die Schleiermacher'sche Theorie über die Begriffe und das ihnen zu Grunde liegende Seyn führt nothwendig darauf, daß die einzelnen Subjecte auch als Einheiten aufgefaßt nur Erscheinungen einer höheren Kraft, des allgemeinen Geistes sind. Und hier ist der Punkt, wo sich Schleiermacher mit Hegel berührt. Denn der Sinn seiner Lehre von Kraft und Erscheinung **) ist kein anderer als der, daß der höhere Begriff die producirende Macht ist für den niederen, daß das Individuum durch die Art, die Art durch die Gattung, jeder untergeordnete Gattungsbegriff durch den höheren hervorgebracht wird. Allerdings liegt jedem menschlichen Leben als zeitlich sich entwickelndem eine Einheit, ein Begriff zu Grund; meine einzelnen Handlungen sind nur zeitliche Verwirklichung dessen, was zeitlos in meinem Begriff liegt; aber ich selbst bin nicht das intelligible, freie Ich Kant's, sondern nur Glied in einem System von Begriffen, in welchem mit logischer Nothwendigkeit jeder niedere vom höheren determinirt ist, der höhere das Gesetz für den niederen enthält. Und auch hier gilt es, daß Alles, was begrifflich gewußt wird, ganz auf dieselbe Weise als Kraft und Erscheinung gewußt werden muß. Faßt man also den Gattungsbegriff einer Thierklasse als das Gesetz, nach welchem alle einzelnen Exemplare producirt werden, so muß man auch den Gattungsbegriff des Menschen als das Allgemeine fassen, dessen Erscheinung oder modus der Einzelne ist, und das Verhältniß muß in beiden Fällen ganz dasselbe seyn. Der intelligible Act, der sich zeitlich explicirt, kommt also nicht dem einzelnen Subject, sondern der allgemeinen Vernunft, dem Begriff der Menschheit zu; aus diesem geht alles

*) Gesch. der Phil. S. 299.

**) Der Schleiermacher'sche Begriff der Erscheinung darf nicht schlechthin mit dem Kantischen identificirt werden. Kant spricht von Erscheinung nur in Beziehung auf Raum und Zeit; Schleiermacher kennt Begriffe, die als niedere die Erscheinung der höheren sind. Es klärt sich dieß dadurch auf, daß ihm alle Vielheit überhaupt nur durch die Materie gesetzt ist.

Einzelne hervor, er ist das Gesetz, dem der Mensch in seinem Thun folgt. Darum handelt die Ethik überall nur von der allgemeinen Vernunft, beschreibt die allgemeinen Vernunftkräfte, aus denen das Einzelne hervorgeht, wie die Naturwissenschaft die Naturkräfte; beiden sind die Begriffe das Wirksame und Handelnde. Der Begriff der Menschheit ist nur dann richtig gedacht und denkbar, wenn ihm im Seyn ebenso eine Kraft entspricht, deren Erscheinung die Einzelnen sind, wie dem Begriff eines Krystalls im Seyn eine Kraft entspricht, die die einzelnen Krystalle bildet.

Die Läugnung der Freiheit bei Schleiermacher beruht also nicht auf einem andern Begriff der Causalität, als ihn Kant hat, auch nicht darauf, daß ihm der Unterschied einer intelligibeln und einer erscheinenden Welt nicht zu Gebote stünde, sondern einzig und allein in der Consequenz, mit der er auch auf intelligiblem Gebiet die logische Unterordnung der Begriffe hypostasirt.

Wie von hier aus die Geschichte der Menschheit aufzufassen ist, ist von selbst klar. Man darf, um die begriffliche Einheit zu der dem Urtheil gegebenen Vielheit zu finden, nicht beim einzelnen Menschen stehen bleiben. Was auf dem Gebiete des geistigen Lebens hervortritt, ist That des allgemeinen Menschengeistes, jede Aeußerung geistiger Originalität und Ursprünglichkeit, die nicht aus dem umgebenden Kreise erklärt werden kann, zurückzuführen auf die ursprüngliche Schöpferkraft des Begriffs der Menschheit, oder der ihm zunächst untergeordneten Gattungsbegriffe der Nationalitäten. Diese Auffassung geht durch die ganze Glaubenslehre hindurch. Nur so tritt in das richtige Licht, warum so viel Gewicht darauf gelegt wird, die Sünde als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts darzustellen; nur so wird der Satz begreiflich, daß der Mensch nicht auf seine eigene Natur handeln könne; nur so ist es kein Paralogismus, wenn Schleiermacher sagt, daß was nicht ohne des Menschen Willen in ihm fortwährt, auch durch ihn würde entstanden seyn. Denn ist im Einzelnen nur das Allgemeine wirksam, so ist seine zeitliche Stellung, jedes Vor oder Nach gleichgültig; aus ihm selbst kann nichts entspringen, und was in ihm wirklich ist, würde zu jeder Zeit in ihm wirklich geworden seyn, so gewiß er bloß Theil eines größeren Ganzen ist.

Dieselbe Auffassung in der Christologie ausführlich nachzuweisen, können wir uns um so eher ersparen, je bekannter der Satz ist, daß wir in ihm nur die höchste Entwicklung der in der menschlichen Natur liegenden geistigen Kraft zu sehen haben. Ebenso stark blickt durch Glaubenslehre und Sittenlehre an allen Punkten die Bedeutung durch, die dem unpersönlichen πνευμα als dem eigentlichen Agens, als der personbildenden Kraft beigelegt wird. Ein auf den ersten Anblick scheinbarer Einwand könnte freilich daher genommen werden, daß Schleiermacher energischer, als irgend sonst geschehen ist, das Recht der Individualität wahrt; aber eine genauere Analyse dieses Begriffs würde vielmehr zu dem Resultate kommen, daß gerade hier am deutlichsten zu Tage tritt, wie der Begriff der freien Persönlichkeit fehlt und an seine Stelle eine Differenziirung der allgemeinen Vernunft gesetzt wird, deren Grund einzig und allein in der Natur, in der räumlich und zeitlich verschiedenen Basis liegt, auf der die intellectuelle Potenz erscheint.

Ist aber dieß die richtige Auffassung, so wird Schleiermacher's Theorie von denselben Schwierigkeiten gedrückt, unter denen die Hegel'sche leidet; es ist dort wie hier das Verhältniß der an sich Einen Kraft des Begriffs zu Zeit und zeitlicher Vielheit ein unklares und undenkbares. Die treibende Macht der Geschichte soll der Begriff der Menschheit seyn, ein rein ideelles An sich, etwas Abstractes und Unwirkliches, das in der ebenso abstract gedachten Gottesidee keinen Halt findet; die Geschichte soll den Proceß der immer fortgehenden Verwirklichung der Idee darstellen, die aufeinanderfolgenden Heroen der Menschheit sollen immer höhere Entwicklungen jener Kraft seyn — und doch geht sie selbst nirgends in die Causalität ein, hat mit dem, was Schleiermacher selbst das Reale nennt, mit dem Besonderen in Raum und Zeit keine Gemeinschaft. Denn Alles, was in der Glaubenslehre von dem Einen göttlichen Rathschluß gesagt ist, der die ganze Geschichte bestimmt, fällt in sich selbst zusammen, sobald man bedenkt, daß der göttliche Wille sich nicht auf Einzelnes beziehen kann. In dieser Auffassungsweise tritt am deutlichsten Schleiermacher's Gegensatz gegen Spinoza hervor. Wenn dieser die Zweckursachen verwirft, und Alles auf die wirkenden Ursachen zurückzuführen für die allein philosophische Betrachtungsweise hält, so hat Schleier-

macher gerade die wirkenden Ursachen überall vernachläßigt, und alle Bedeutung dem Begriff zugeschrieben, der über und außer der Zeit stehend in der Totalität des Zeitverlaufs sich verwirklicht und erst am Ende wirklich wird, was er an sich ist. Wenn Spinoza alles Einzelne als modus, als Erscheinung der absoluten Substanz faßt, so ist für Schleiermacher gerade auf Gott der Begriff der Substanz so wenig als eine andre Kategorie anwendbar; die Gattungsbegriffe, die „allgemeinen Dinge" sind die Substanzen, die Träger des niederen Seyns; gerade da, wo für Spinoza der Begriff der Substanz anfängt, hört er für Schleiermacher auf. Aus diesen fundamentalen Differenzen ergeben sich alle anderen Unterschiede.

Fassen wir beides zusammen, die Behandlung des Causalitätsgebiets, und die Bestimmung des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung auf dem Gebiet der Begriffe: so zeigt sich als die wahre und letzte Wurzel des Ganzen nichts Andres als die Auffassung des Zeitbegriffs, das negative Verhältniß, in welches das Ideelle, der Begriff, zur Zeit gesetzt wird, indem diese lediglich dem Realen zugewiesen, mit dem Raum zusammen zur Constituirung des Begriffs der Materie verwendet wird. Nimmt man dazu, daß das Reale für Schleiermacher nur der Grund des wahrnehmbaren, auf die Organisation einwirkenden ist, daß ihm gegenüber als die reine Denkthätigkeit das Ideale steht, die zeitlos Eine Vernunftthätigkeit; bedenkt man, daß seinem idealistischen Zuge gemäß bei allem Bestreben beides, Ideales und Reales, gleichzustellen, doch das Hauptgewicht auf die ideale Seite fallen, dieser das wahre und wirkliche Seyn zukommen muß — dann sind alle Unterschiede in der That nur scheinbar, die bloß durch die Zeit gesetzt sind, etwas unwirkliches, an sich, für die begriffliche Auffassung nicht vorhandenes; Bewegung, Entwicklung, Wechsel löst sich in Nichts auf, sobald man die Dinge im Begriff sub specie aeternitatis betrachtet. Und dieß liefert den Commentar zur Auffassung des Gottesbewußtseyns als des sich selbst gleichen, zeitlosen, mit sich Einen, untheilbaren. Das Gottesbewußtseyn ist der Begriff des Menschen, die absolute Vernunft in ihrer Einheit. Der Begriff ist in jedem zeitlichen Acte mitgesetzt, aber nie ganz und nie rein. Dieß ist ebenso der wahre Grund

der negativen Auffassung der Sünde. Daß die Sünde für Gott nicht sey, ist nur der bildliche Ausdruck davon, daß sie im Begriff des Menschen nicht sey, daß sie nur der Zeit angehöre. Dieß erklärt auch, wie Schleiermacher doch an eine christologische Construction denken kann, an ein schlechthin vollkommenes Gottesbewußtseyn neben der menschlichen Entwicklung, an ein zeitloses Seyn der Gesinnung neben dem allmählichen Wachsthum der Fertigkeit. Das Zeitliche ist das an sich Nichtige, die Realität kommt nur seinem ideellen Grunde zu. Aber dieselbe Betrachtung muß auch weiter führen. Ist das wahre Seyn nur das ewige, zeitlose der Begriffe, löst sich die lebendige Bewegung in die starre Ruhe eines Systems auf, in welchem keine andern als logische Verhältnisse mehr denkbar sind; ist ferner das System der Begriffe so constituirt, daß der niedere immer durch den höheren bestimmt, aus dem höheren durch Theilung hervorgegangen ist: so fragt man billig, woher denn das Theilungsprincip komme? In der Einen begriffebildenden Thätigkeit, in dem Idealen, kann es nicht liegen; so oft Schleiermacher eine solche Theilung vorzunehmen hat, recurrirt er auf die „Natur" als Princip der Vielheit (so in der Tugendlehre, in der Eintheilung der Religionen u. s. f.) — und es schrumpfte also auch die ganze Vielheit der Begriffe aus einer bloß scheinbaren Unterschiedenheit in einen einzigen höchsten zusammen, in allem wäre das wirksame Wesen nur Ein Begriff, Eine Substanz, die absolute Vernunft, als reine begriffebildende, Einheit in der Vielheit setzende Thätigkeit gedacht. Ideales und Reales verhielten sich nicht bloß wie das, was Grund des Intellectuellen und was Grund des Organischen ist, sondern, da alle Vielheit nur im Organischen, in der Materie gegründet seyn kann, auch wie Einheit und Vielheit. Weil beide, Einheit und Vielheit nie abstract für sich, sondern nur ineinander denkbar sind, darum ist ihre Identität Voraussetzung alles Denkens. Und an diesem Punkte treffen offenbar Spinoza, Fichte und Schelling zusammen; von hier aus kann man Schleiermacher nach dem Einen oder dem Andern nennen; nur vergesse man nicht, daß er seinen Ausgang von Kant genommen, und daß der Akosmismus, auf den seine Sätze nothwendig führen, einzig das consequent verfolgte Resultat der Kantischen Auffassung von Raum und Zeit ist.

Diese Vernichtung der Unterschiede und der Vielheit bricht an einzelnen Stellen durch. Allein im Ganzen des Systems hat Schleiermacher dieser Tendenz einen Damm entgegengestellt durch seine Auffassung des Subjects als eines empirischen, des Wissens als eines werdenden. Die Zeit, die in ihr gesetzte Vielheit behält ihr Recht doch wieder, weil sie das unmittelbar gegebene ist. Es kommt nirgends zur Isolirung des begrifflichen Denkens, zur Vernichtung der erfahrungsmäßigen Vielheit in der Einheit des Begriffs. Die Dialektik bleibt durchweg dabei, speculatives und empirisches Wissen, Denken und Wahrnehmung einander gleich zu stellen, unabhängig von einander zu halten, dem Gebiet des Urtheils Realität zu vindiciren. Sie hält sich in der Schwebe zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten; sie gibt beiden Recht, und entzieht sich der Forderung, die eine der andern unterzuordnen. Sie stellt sich recht eigentlich in die Mitte zwischen Gott und Welt, Einheit und Vielheit. Dieß zeigt sich, wenn wir zum Schlusse noch die Behandlung der höchsten Ideen, Gottes und der Welt untersuchen. Das Resultat der bisherigen Entwicklung ist nämlich 1) negativ, daß wir die absolute gegensatzlose Einheit, die Identität des idealen und realen, die allem wirklichen Seyn und allem wirklichen Denken zu Grunde liegt, das absolute Urseyn, den transscendenten Grund unseres Wissens zwar immer voraussetzen müssen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können, sofern das höchste, was wir in Begriff und Urtheil erreichen, immer noch den Gegensatz an sich hat. 2) positiv, daß in der Idee des Wissens die Durchdringung des begrifflichen und urtheilsmäßigen, speculativen und empirischen Wissens, und demgemäß die Einheit des Systems der Kräfte, der feststehenden Formen und des Systems der Actionen, der Causalität, gegeben ist. Diese Identität aber, die Einheit aller im Wissen gefundenen Gegensätze, des absoluten Subjects und der Gemeinschaftlichkeit des Seyns, der Krafteinheit und der Erscheinungsfülle, der Natur und des Geistes — diese Identität ist nichts anderes als die Idee der Welt. Diese bezeichnet also die Grenze unseres Denkens, aber sie ist ebendeßwegen nicht sein transscendenter Grund*). Auch

*) Dial. S. 161. 431 ff. 476. 523. 526.

sie liegt zwar außerhalb unseres realen Wissens; sie kann uns nie als Denkstoff, als Anschauung gegeben werden, in welcher speculatives und empirisches Wissen sich durchdrängen, wir kommen nie in den wirklichen Besitz der Totalität des Seyns; und insofern ist auch die Idee der Welt transscendental. Aber sie ist transscendental nur als Aufgabe, der wir uns immer mehr nähern, sie ist Grund unseres Wissens als eines fortschreitenden, die ganze Geschichte unseres Wissens ist eine Approximation zu dieser Idee; man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung unseres Wissens, je mehr sich empirisches und speculatives durchdringen*). Und darum ist die Idee des vollkommenen Wissens, der Philosophie, die Idee der Weltweisheit. Sie ist in der wissenschaftlichen Gesinnung; in Beziehung auf das reale Wissen ist sie nur Princip der Kritik, der begleitenden Beziehung des speculativen und empirischen Wissens aufeinander, sofern im wirklichen Wissen beide immer relativ außereinander sind. Die Kritik als Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens ist dasselbe auf wissenschaftlichem Gebiet, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens**).

Somit verhalten sich die Idee der Gottheit als der absoluten Identität mit Ausschluß aller Gegensätze und die Idee der Welt als der Einheit mit Einschluß aller Gegensätze für das Wissen wie der terminus a quo zum terminus ad quem. Die Idee der Gottheit als Voraussetzung vor allem Wissen ist das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich; die Idee der Welt ist das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Die Idee der Gottheit ist die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber das Princip der Verknüpfung des Wissens.

Die Idee der Welt ist also, um auch hier mit Kant zu reden, regulatives Princip unseres Wissens, „ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze vor absolute Grenze gelten muß", „ein Princip der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt". Und zwar vereinigt sie in sich, was Kant mit seinen drei transscendentalen Ideen ausrichten wollte.

*) Dial. S. 216 ff. **) S. 142 ff. 309.

An und für sich ist klar, daß sie durchweg die Stelle einnimmt, die bei Kant die Idee Gottes als selbstständiger, ursprünglicher und schöpferischer Vernunft hat, — denn was die Kantische Idee der Welterklärung leistet, die systematische Einheit der Natur, das ist eben der Inhalt der Schleiermacher'schen Weltidee; ja Schleiermacher hat nachgewiesen, daß der Kantische Gottesbegriff eines ens summum und universalissimum nichts anderes als der der höchsten Gattung, des allgemeinsten Dings, also einer der Gegensätze sey, die in der Idee der Welt gebunden sind. Was aber die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit betrifft, so erklärt sich darüber Schleiermacher selbst: Freiheit und Unsterblichkeit muß sich jeder wundern als Correlata der Gottheit zu haben, da sie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz untergeordnetes bedeuten. Sie sind aber nur hieher gehörig, insofern die Idee des Wissens und Gewissens*) als in allen identisch gedacht über die Persönlichkeit hinausgeht (= Unsterblichkeit), und inwiefern in derselben indirect die gleiche Geltung beider Functionen (nämlich der intellectuellen und organischen) und die Ursprünglichkeit des Begriffssystems in uns gesetzt ist (= Freiheit). Das heißt nichts anderes, als: die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit sind nur besondere Ausdrücke für die Identität, die in der Idee der Welt allgemein gesetzt ist.

Die Idee Gottes aber ist regulativ als Princip der Form alles Wissens für sich. Jedes Wissen ist als solches vollendet, wenn es auf eine Einheit gebracht ist des Allgemeinen und Besonderen, des Idealen und Realen, des Seyns und Thuns, und diese Einheit ist nur zu denken durch die absolute Einheit, könnte ohne sie gar nicht vollzogen werden.

Und damit ist vom Standpunkte des Wissens aus die Bedeutung beider Ideen erschöpft. Dieß zeigt sich, sobald wir über das (objective) Verhältniß von Gott und Welt etwas aussagen wollen. Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen

*) Sofern nämlich das Wollen denselben transscendentalen Grund der Einheit von Seyn und Denken hat, wie das Wissen.

Denken, und ist doch nicht, wie alles wahrhaft transscendente seyn muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transscendente Principien sind. Es läßt sich also nur so viel sagen, daß sie Correlata sind, eins nicht ohne das andere gesetzt werden kann; und in diesem nothwendigen Zusammendenken liegt auch, daß beides gedacht werde als ineinander aufgehend. Zu einem positiven Ausdruck ist nicht zu kommen. Es bleibt also nur bei dem, daß in ihrem Seyn in uns beide Ideen verschieden sind, daß wir zwischen dem Einen und dem Andern schweben. Die Operationen unseres Denkens wären ohne allen Grund, ginge es nicht immer von Gott aus, und auf die Construction der Welt hin. Es muß in unserem Erkennen eine beständige Beziehung auf beide statt finden; aber natürlich wird diese nicht gleich seyn. Die Richtung auf die Welt, isolirt, verliert die Idee des Wissens und wird phantastisch oder atomistisch; und die Richtung auf Gott, isolirt, verliert das Interesse am realen Wissen, und endet in das gymnosophistische Brüten über der Nasenspitze*).

Allein die Idee Gottes könnte nicht so regulativ seyn, wenn sie nicht zugleich constitutiv wäre — nicht im Kantischen Sinne, ein Princip den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern — sondern unser eigenes Seyn constituirend. Alle Wahrheit des Selbstbewußtseyns in seiner Zeitlosigkeit betrachtet hängt von dem Gesetztseyn des Transscendenten in uns ab. Ebenso ist die Idee der Welt constitutiv in uns als der lebendige Trieb des Wissens, der Impuls, den wir uns gleichsam vor dem organischen Denken vorstellen. Es sind Principien, die im realen Proceß des Wissens in uns thätig sind**). Und so sind wir, wenn wir doch im Wissen den transscendenten Grund erfassen wollen, auf uns selbst angewiesen, darauf, daß wir ihn in unserem unmittelbaren Seyn und Selbstbewußtseyn haben, die Identität sind, die wir als an sich seyend nicht wissen können.

Damit offenbart Schleiermacher auf's Neue den rein subjectiven Charakter seines Denkens, daß er nämlich, durch und durch Idealist, seinen Ausgangspunkt einzig im Selbstbewußtseyn und näher in der Thatsache des Wissens genommen hat und demge-

*) Dial S. 164 ff. 433 ff. 476. 526 f.

**) Dial. S. 161. 163. 171. 177. 437.

mäß die Forderung an sich stellt, aus diesem Princip heraus Alles abzuleiten. Und diesem Gesichtspunkt ist er auch da getreu geblieben, wo am meisten durch die ganze bisherige Metaphysik die Versuchung nahe lag, über das Subject hinauszugehen, in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt. Es wird darüber kein Wort weiter gesagt, als was dazu dient, anzugeben, wie beide Ideen in und für uns verschieden sind. Es widerstreitet den ersten Elementen der Schleiermacher'schen Erkenntnißlehre, irgend etwas über ihr objectives Verhältniß auszusprechen. Denn da weder die eine noch die andere Idee Gegenstand des Wissens ist, noch je werden kann, so kann auch ihre Relation nicht gewußt werden. Sie sind nur „innere nothwendige That."

Von hier aus muß es also für mißverständlich erklärt werden, wenn man die Frage über Schleiermacher's Gottesbegriff darauf reducirt hat, ob es ein theistischer oder pantheistischer, der eines persönlichen oder unpersönlichen Wesens, eines Fatums oder einer geistigen Macht sey. Der Boden, auf dem man fragen kann, wie Gott zur Welt sich verhalte, wie die Welt aus Gott geworden sey und durch ihn bestehe, ist für Schleiermacher gar nicht vorhanden. Er sucht keine Erklärung der Welt aus dem Absoluten, keine Kosmogonie oder Theogonie, keine Theorie der Schöpfung oder der Rückkehr der Welt in Gott. Das Gebiet des Wissens ist ihm allein das Gegebene; er nimmt die Welt so, wie sie dem Selbstbewußtseyn gegenwärtig ist, ohne Anfang und ohne Ende; der Proceß des Wissens ist im Fortgang begriffen, und weiter als zur Reflexion auf diesen Proceß bringt es keine Philosophie, die sich selbst versteht. Was darüber hinausgeht, ist leere Mythologie, und verdankt sein Daseyn einem Handeln der Phantasie. Man kann deshalb auch nicht sagen, Schleiermacher lehre nur die Unerkennbarkeit Gottes, die Unzulänglichkeit unserer Kategorien, an sich könne der Gott, den er voraussetze, noch so oder so bestimmt seyn. Darauf ist einfach zu erwiedern, daß ein Seyn, das nicht für uns ist, überhaupt nicht ist, daß ein Gott außerhalb unseres Selbstbewußtseyns für Schleiermacher der vollkommenste Widerspruch, im eigentlichsten Sinne ein Unding wäre. Man verkennt damit gerade das Wesentlichste, die bewußte Beschränkung auf den Kreis der Thatsachen des Selbstbewußtseyns.

Die Glaubenslehre sieht sich allerdings genöthigt, einen andern Ton anzuschlagen. Sie hat es mit bestimmten Begriffen über das Verhältniß von Gott und Welt zu thun; was eigentlich nur subjective Bedeutung hat, ist durch poetische, rhetorische, symbolische Darstellung objectivirt, und cursirt als Wissen. Damit muß sich die Dogmatik auseinandersetzen; und ihrem Begriff nach kann sie nicht anders als die Berechtigung objectiver Bestimmungen anerkennen, so lange sie sich nicht für philosophisches Wissen geben. Allein in der Behandlung der dogmatischen Begriffe tritt deutlich genug Schleiermacher's Ansicht heraus. Er verhält sich nur negirend, limitirend; die Lehrstücke von der Schöpfung und Erhaltung werden zwar nicht ganz ausgeleert, aber der objective Gehalt doch so verdünnt, daß zur rein subjectiven Ansicht Schleiermacher's nur ein kleiner Schritt ist. Wenn das Eine Causalitätsverhältniß Gottes zur Welt festgehalten wird, so ist dieß nur die unvermeidliche Uebertragung eines Begriffs, der in der Welt gilt, auf das Absolute, weil sonst überhaupt gar keine Aussage möglich wäre. Aber wir dürfen nie vergessen, daß alle Aussagen inadäquat sind, daß die Dogmatik also nur die Aufgabe haben kann, die Vorstellung ihrer objectiven Gültigkeit auf ein unschädliches Minimum zu beschränken. Vom Standpunkte des Wissens aus kann das Verhältniß von Gott und Welt nur aus dem Subject verstanden werden, das Auseinandertreten beider Begriffe repräsentirt nur die unerklärliche Doppelheit in unserem eignen Wesen. Wir sind Einheit des Selbstbewußtseyns, und doch eine Vielheit aufeinanderfolgender Momente; wir sind in der Zeit lebend und auffassend, und Alles, was uns gegeben ist, ist uns in der Zeit gegeben, und doch vermögen wir über die Zeit überzugreifen und in der Einheit des Begriffs ihre Unterschiede zu vernichten; wir sind mit unserem leiblichen Seyn im Raum, und doch ist unser Ich die schlechthin punktuelle Einheit. So finden wir uns; das Eine hat soviel Realität für unsre Reflexion wie das Andere; wir können von keinem der beiden abstrahiren; wir schweben zwischen dem Einen und dem Andern. Unser Selbstbewußtseyn als sich selbst gleiche, untheilbare, gegensatzlose Einheit von Denken und Seyn ist repräsentirt durch Gott; unser Selbstbewußtseyn als Ort des Mannigfaltigen, als erfüllt mit einzelnen Wahrnehmungen

und Urtheilen, ist repräsentirt durch die Idee der Welt. Gott und Welt verhalten sich wie die Einheit des Ich und die Totalität seiner zeitlichen Acte. Wie das Selbstbewußtseyn nur wirklich ist in den einzelnen Acten, so der Gedanke Gottes nur in den Gedanken der Dinge. Es gibt kein Seyn Gottes außer der Welt. Wie das Selbstbewußtseyn immer erst im Werden ist, und nie die Totalität seiner Acte wirklich hat, nur im Uebergang ist von einem Moment zum anderen, so sind Gott und Welt immer zugleich relativ ineinander und außereinander. Wäre das Wissen vollkommen, unser Selbstbewußtseyn ein absolutes, dann wäre auch der Gegensatz von Gott und Welt aufgehoben*).

Das Eigenthümliche Schleiermacher's ist also nichts Anderes, als daß er vom empirischen Selbstbewußtseyn ausgeht, wie es im lebendigen Proceß ist, daß er seine beiden Seiten, die begriffliche Einheit und die zeitliche Vielheit zugleich festzuhalten strebt. Darin bleibt er Kant auf's Engste verwandt, daß er seine ganze Deduction auf die Auffassung des empirischen Ich mit seinem bestimmten Inhalt gründet. Darum ist ihm auch seine Dialektik nicht Wissenschaft, sondern Kunstlehre; und er tritt darin mit Bewußtseyn Schelling gegenüber, soviele Berührungspunkte er sonst mit ihm hat. Denn wie Fichte nicht vom empirischen Ich, sondern vom Begriff des Ich ausgeht, so Schelling nicht vom gegebenen, in seiner Endlichkeit und Beschränktheit wirklichen Wissen, sondern von der Idee des

*) Wird nicht Schleiermacher's Christologie am leichtesten verständlich, wenn man sie in Analogie mit diesem Verhältniß von Gott und Welt auffaßt? Christus ist die Voraussetzung des frommen Selbstbewußtseyns, der transscendente Grund seiner Selbstgewißheit, die Einheit des niederen und höheren Selbstbewußtseyns, der terminus a quo, von dem es immer ausgehen muß; die in ihm gesetzte vollkommene Einheit von Sinnlichem und Geistigem erscheint in jedem einzelnen Act als das ihn bedingende, ohne das er gar nicht zu Stande kommen könnte. Die Idee der Kirche ist der terminus ad quem; in ihr ist die vollkommene Einheit aller Gegensätze als Aufgabe, als Anzustrebendes gegeben; sie ist der Zweck, das Ziel, der Impuls im wirklichen Leben. Christus und Kirche — das sind die beiden Ideen, zwischen denen wir schweben; so lange unser Leben im Werden ist, fallen sie auseinander; wäre für das fromme Gefühl und durch das von ihm ausgehende Handeln die Idee der Kirche realisirt, so wäre auch Christus in ihr aufgegangen. Wir trennen beide nur im empirischen Leben.

Wissens, als Identität des Subjects und Objects. Von hier aus gewinnt Schelling zwei Ausgangspunkte für Natur- und Geistesphilosophie; Schleiermacher hat nur Einen, und der Gegensatz von Ethik und Physik ergibt sich ihm erst aus dem Gegensatz der intellectuellen und organischen Function, wie er ihn im empirischen Wissensacte findet.

Und mit wie klarem Bewußtseyn er diesen wesentlich kritischen Standpunkt allem Construiren gegenüber festhielt, mit wie nüchterner Besonnenheit er all sein Philosophiren nur als Reflexion auf das in der Wirklichkeit unmittelbar Gegebene gelten ließ, und jeder Tendenz zu dogmatischer Unfehlbarkeit den skeptischen Zaum anlegte, mit welch' unbefangenem Blick er über seiner eigenen Philosophie stand, mit welcher vorsichtigen Unentschiedenheit er überall auf die Kluft hinwies zwischen der gegenwärtigen Stufe des Wissens und der Idee der Weltweisheit, ein Philosoph im alten Sinne des Worts: das zeigt sich in dem Gedanken, der ihm auf diesem wie auf jedem andern Gebiete am eigenthümlichsten zugehört, in der Hervorhebung des individuellen Moments auch im Wissen. Weil das Wissen, das das absolut identische seyn soll, doch die individuelle Differenz an sich trägt, darum ist es überall nur ein relatives, der Correction bedürftiges. Daß das Individuelle in keiner Beziehung zum Wissen stehe, behaupten nur die, die nicht ausgehen vom Wissen als Thatsache in dem Einzelnen, sondern vom Wissen schlechthin. Allein schon daß alles Wissen nur in einer besonderen Sprache zu Stande kommt, beweist, daß es in seinem ganzen Umfang von der Differenz tingirt ist. Der kritische Proceß aber, der auf das Wissen gerichtet werden muß, um das Individuelle auszuscheiden, ist eine unendliche Aufgabe; er könnte nur zu Ende kommen, wenn auch die Totalität des Individuellen als solche mit ihren Gründen als eignes Seyn erkannt wäre, d. h. mit der Vollendung des Wissens überhaupt*). Darum ist die wahrhaft philosophische Gesinnung eben die, bei allem Glauben an die Idee des Wissens, und bei lebendiger Ueberzeugung von der Realität der Ideen Gottes und der Welt, doch in Beziehung auf jedes einzelne Wissen seiner Relativität sich bewußt zu bleiben, jeden Begriff, jedes Urtheil nur provisorisch und mit

*) Dial. S. 67 ff. 394 ff. 459. Vgl. 577 ff Ethik §. 168—176.

Vorbehalt der Correction gelten zu lassen. Die wahre philosophische Gesinnung ist die skeptische ἐποχη, die um der Realität der Idee des Wissens willen jede einzelne Erscheinung desselben für inadäquat ansieht, und mit dem absoluten Ueberzeugungsgefühl zurückhält. Jede Prätension auf Allgemeingültigkeit einer Philosophie ruht in der Sünde*). Dieß ist der stärkste Ausdruck des kritischen Charakters der Schleiermacher'schen Theorie. Dieß ist zugleich der tiefste und letzte Grund der Auffassung der Dogmatik als einer Wissenschaft, die der historischen Theologie angehört. Es gibt überhaupt nichts anderes als Geschichte, und jeder einzelne Moment sowohl der Philosophie als jedes andern geistigen Gebiets muß als vorübergehend, die ganze Entwicklung als asymptotische Annäherung an die Idee betrachtet werden.

Die Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre.

Von Prof. Julius Köstlin in Göttingen.

I.

Die neueren Leistungen auf diesem Gebiete. — Vorfragen und Vorbemerkungen für die Behandlung unseres Gegenstandes überhaupt.

Häufig genug wird man im Leben und in der Wissenschaft des Christenthums die Erfahrung machen können, daß bedeutende Lebensgebiete erst dann zur Entfaltung gebracht, bedeutende Theile der allgemeinen christlichen Wissenschaft erst dann kräftig und vollständig bearbeitet werden, wenn auf dieselben erst eine dem Glauben gefährlich scheinende, ja wirklich ihn gefährdende und sogar offen ihn anfeindende Richtung sich geworfen hatte. Für's Bequemste könnte hier immer gelten, wenigstens Jeden, der wirklich dem Glauben treu bleiben will, im Voraus von der Betretung der neuen, gefährlichen wissenschaftlichen Gebiete und Bahnen zurückzuhalten; immer auch haben ja Viele, und zwar auch lauter Ge-

*) Dial. 164. 184. 191 ff. 438 ff. 542.

sinnte, zu diesem Mittel gegriffen und werden zu demselben greifen. Aber möglich ist, wenigstens innerhalb der evangelischen Kirche, die Durchführung eines solchen Verfahrens nie gewesen. Nicht bloß macht die Rücksicht auf diejenigen, deren Glauben so entschieden noch nicht ist, um auch ohne förmliche Widerlegung jener Gegner sich zu beruhigen, mit dem Versuche solcher Widerlegung auch ein wirkliches Eingehen auf jene Gebiete selbst nothwendig; sondern Viele treibt doch immer auch schon der positive, aus Gott stammende und im einfachen Wahrheitssinn wurzelnde Drang des Forschens zu selbstständiger Ergründung und Bearbeitung eines solchen Gebietes hin, auf welchem zwar Gefahren drohen, das aber als ein nothwendiger Bestandtheil im Ganzen der Wissenschaft endlich selbst auch so gewiß dem christlichen Glauben und Leben dienen muß, als Ein Gott das Christenthum und die Wissenschaft gestiftet hat, und das man viel besser, trotz allen etwaigen Strauchelns und Irrens, nach Gottes Wink und Verordnung betritt, als eigenmächtig aus Kleingläubigkeit von sich fern hält. Und wirklich, wenn nur erst dergleichen treue und gewissenhafte Arbeiter eine anhaltende, eindringende und umfassende Wirksamkeit auf demselben versucht haben, so folgt dem Bewußtseyn der Pflicht, in welchem man es betrat, bald Befriedigung und Freude darüber, daß das neue Gebiet erschlossen wurde, weil mittelst desselben die ächte christliche Wahrheit, anstatt gefährdet zu seyn, nur noch tiefer und voller einem geistlich gearteten Blicke sich darstellt.

Kaum wird man ein treffenderes Beispiel für einen solchen Verlauf der Dinge anführen können, als die neuere Entwicklung der neutestamentlichen Theologie. Es ist ja nicht zu läugnen: sobald diese Wissenschaft zu ihrem selbstständigen Rechte kommt, d. h. sobald man geflissentlich den Inhalt des Neuen Testaments an sich, abgesehen von der ihm in der Kirche gegebenen Gestalt, zu ermitteln und ferner nicht minder den Inhalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften für sich und gerade auch mit den zwischen den einzelnen Schriften stattfindenden Differenzen in's Licht zu stellen sucht, so liegt zunächst die Befürchtung nahe, eine solche Untersuchung möchte dem Interesse derjenigen dienen, welche die kirchliche Lehrform als eine nicht wahrhaft biblische auflösen wollen, oder vielmehr zuletzt derjenigen, welche gleichermaßen die kirchliche

Lehre wegen ihres Unterschieds von der biblischen wie die biblische wegen des Unterschieds zwischen der Lehrform der verschiedenen biblischen Schriftsteller als eine bloß endliche, beschränkte, theils schon überwundene, theils immer mehr zu überwindende meinen darstellen zu können. Es bedarf auch keiner ausdrücklichen Hinweisung darauf, wie eine solche Richtung bis zu den äußersten Extremen hin den Untersuchungen über den neutestamentlichen Lehrinhalt von älterem und neuerem, vulgärem und speculativem Rationalismus gegeben worden ist. Aber wie weit ist, gerade während man von dieser Seite her ein in sich geschlossenes vollständiges System kritisch historischer Auffassung der neutestamentlichen Geschichte und Lehre erbaut zu haben versicherte, indessen auch auf der andern Seite das Werk vorangeschritten; wie gehen jetzt gerade auch Solche, welche dem soeben erwähnten Gebrauche unsrer Wissenschaft entgegenarbeiten wollen, doch selber mit wahrer Neigung und Liebe in die Eigenthümlichkeiten des neutestamentlichen Inhaltes und in die Unterschiede desselben ein; wie hat auch unter ihren Händen der Stoff schon eine so lebendige, einheitliche, in sich harmonische Gestalt gewonnen. Und bietet nicht die neutestamentliche Theologie in solcher selbstständigen Gestalt auch gerade der Begründung und Darlegung der christlichen Lehre an sich ein viel besseres Fundament als da, wo man sich auf eine unselbstständige Sammlung von Beweisstellen für unmittelbare Begründung jener Lehre beschränkt und diese Stellen nur möglichst gleichmäßig in einer Schrift wie in der andern zu finden sucht? wird nicht so auch erst eine rechte Grundlage dargeboten für eine solche Betrachtung des Christenthums in seinem geschichtlichen Entwicklungsgange, bei welcher gleich sehr für eine mannigfaltige, auch fernerhin in Unterschiede sich theilende und auch eben hiedurch fortschreitende Entwicklung Raum gegeben, wie der Eine die ganze Entwicklung beherrschende und dem Princip nach schon vollkommen im Neuen Testament ausgeprägte unvergängliche Geist zur Anerkennung gebracht wird?

Mit dem Bisherigen ist ausgesprochen, daß wir hier nur von neutestamentlicher Theologie im engsten Sinne des Wortes reden, — von ihr, welche Schmid (bibl. Theol. d. N. T. §. 1) als historisch-genetische Darstellung des in den Schriften des neuen Testaments

enthaltenen Christenthums definirt und Hahn (Theol. d. N. Test. I. S. 3) geradezu als eine rein historische Wissenschaft bezeichnet; nicht von den Bestrebungen derjenigen, welche, nachdem sie in Hingebung an die Schrift und im Geiste derselben die Schriftwahrheit in ihrem Mittelpunkt erfaßt haben, nun diese gesammte Wahrheit unmittelbar als Ein Ganzes ohne weitere Rücksicht auf die in der geschichtlichen Offenbarung derselben hervortretenden Unterschiede darstellen wollen oder gar schon unmittelbar darauf ihr Augenmerk gerichtet haben, wie diese Schriftwahrheit einem ganzen, an die kirchlichen Bekenntnisse sich anschließenden, wissenschaftlich ausgeführten dogmatischen Systeme eine wahre und einheitliche Grundlage darbiete; wir reden nicht von biblischer Dogmatik oder von Beziehung des Schriftinhaltes auf ein dogmatisches System. Es können daher hier auch Werke, wie Hofmanns Schriftbeweis oder Beck's Logik der christlichen Lehre nicht gemeint seyn; wir sehen nicht ein, wie Hahn, nachdem er jene Definition vorangeschickt, dieselben überhaupt noch als „Darstellungen der biblischen Theologie des Neuen Testaments" aufführen kann.

Unter den neueren Darstellungen jener Theologie aber hat ohne Zweifel die Schmid'sche von selbst schon die meiste Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Nachdem Neander in ähnlichem Geiste, wie es bei Schmid geschieht, die apostolischen Lehren behandelt, aber mehr nur schildernd entfaltet, als jedes einzelne und alle zusammen in organischer Einheit dargestellt und ohnedieß die Lehre Jesu hiemit noch nicht zu Einem Ganzen verbunden hatte, bietet Schmid die erste vollständige Gesammtdarstellung von einem Standpunkte aus, der zugleich ein ächt biblischer und ein ächt kirchlicher seyn zu können die Ueberzeugung hat; und wir können sagen: davon, daß die Ergebnisse richtiger geschichtlicher Untersuchungen über Einheit und Unterschied der Neutestamentlichen Lehren jenen Standpunkt selbst nur zu befestigen, nicht zu erschüttern geeignet sind, spricht sich in seinem ganzen Buche eine freudige Gewißheit aus. Wir haben von diesem Werke an einem andern Orte (Stud. u. Krit. 1856 H. 1) des weiteren gesprochen, und hiebei nicht bloß auszuführen gesucht, welchen Werth es habe, sondern auch anzudeuten, nach welchen Seiten hin es weniger genüge; im Nachfolgenden werden wir gerade aufs Letztere mehrfach zurück-

kommen müssen. Jedenfalls aber ist es schon als das erste, ja bisher einzige vollständige Werk dieser Art vor allen andern zu nennen.

Reich war nun gerade vollends von der Zeit an, in welcher dieses Werk entstanden ist, die Arbeit Gleichgesinnter auf demselben Gebiete. Veröffentlicht wurde noch vor ihm Lechler's „apostolisches und nachapostolisches Zeitalter" (1851), wo zwar, gemäß der Aufgabe, welche dieser Arbeit gestellt war, die Lehre Jesu gar nicht und die Lehre der andern Apostel außer Paulus weniger an sich als vielmehr nur in ihrem Verhältniß zu der paulinischen näher erörtert wird, dasjenige indessen, was nur in Kürze und ohne systematische Einheit aus jeder derselben zur Sprache kommt, doch auch so durch den überall herrschenden Charakter verständiger, gewissenhafter und mit Liebe vorgenommener Prüfung die Wissenschaft erfreulich zu fördern dienen wird.*)

Ferner erschienen noch vor Schmid's Buch Lutterbeck's „Neutestamentliche Lehrbegriffe" (1852), richtiger bezeichnet durch den andern, umfassenderen Titel: „Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben". Die Ausführung des „christlich apostolischen Lehrkreises" fällt erst dem vierten und letzten Buche zu, Bd. II. S. 122. Wir bekennen im Voraus offen, daß wir, Schmid's und Lutterbeck's Werk zusammenhaltend, in dem, was dieser hiebei als eigenthümlich voraus hat, wirklich richtige Gesichtspunkte und Darstellungen meist nicht zu finden vermögen. Ein Hauptschaden des Buches scheint uns zu liegen in einem Hereinziehen der Begriffe einer christlichen Speculation, der wir an sich keineswegs entgegentreten, unter die geschichtlichen Untersuchungen und ferner in einer merkwürdigen Verbindung von Einflüssen neuerer negativer Kritik, dergleichen z. B. in einer übertriebenen Betonung vom Judenchristenthum und Petrinismus des Matthäus, vom Judenchristenthum der Apokalypse, vom vermittelnden Lehrtypus des Markus, von der Unselbstständigkeit des ersten Petribriefes sich kundgibt, mit gar weit gehenden posi-

*) Seit obige Zeilen geschrieben sind, ist dieses Werk in zweiter, umgearbeiteter und bereicherter Auflage erschienen, in welcher der umfassendere Gesichtspunkt durchgeführt ist. Anm. d. Herausg.

tiven Voraussetzungen, nach welchen nicht bloß z. B. die Aechtheit des zweiten Petribriefes ohne Weiteres angenommen, sondern auch, allerdings nicht ohne Versuch, es wahrscheinlich zu machen, die Existenz und weite Verbreitung einer vollständigen Sammlung der paulinischen Briefe schon für die Zeit des Jahres 64 behauptet wird (a. a. O. S. 181). Aber bei all dem hätte das Werk verdient, mehr, als bisher der Fall gewesen zu seyn scheint, unter evangelischen Theologen beachtet zu werden als das aus der katholischen Kirche stammende Zeugniß eines Geistes, der in selbstständiger, ächt wissenschaftlicher Forschung demselben Ziele wie die andern hier erwähnten Männer nachstrebt.

Am meisten war in früheren Darstellungen der sogenannte petrinische Lehrbegriff zu kurz gekommen; Neander hatte ihn zu wenig als einen selbstständigen und eigenthümlichen angesehen, als daß er ihn überhaupt eigens ausgeführt hätte. Dagegen hat Schmid ihn als gleich berechtigt, nämlich als gleich wesentliches Glied im Gesammtorganismus der apostolischen Lehre, neben den des Jakobus, Paulus und Johannes gestellt. Und seither hat Weiß („der petrinische Lehrbegriff" 1855) ihn zum Gegenstand einer eigenen, sehr umfassenden und sehr eingehenden Untersuchung gemacht, in welcher er jene, schon von Schmid für ihn in Anspruch genommene selbstständige Bedeutung erst wirklich recht, wenn auch in anderer Weise als Schmid, für ihn erwiesen zu haben glaubt. War schon bisher der petrinische Lehrbegriff zwischen den des Jakobus einerseits und den paulinischen und sodann den johanneischen andererseits gestellt worden, hiebei aber der Unterschied vom paulinischen weit weniger klar und sicher als der Unterschied von des Jakobus Lehrbegriff an's Licht getreten, so erscheint nun bei Weiß auch jener dadurch für ihn vollkommen gesichert, daß er selbst, der allerdings besonders in der Auffassung von Christi Werk dem paulinischen zunächst steht, in Betreff einer Grundfrage, nämlich der Frage über das specielle Verhältniß des messianischen Heiles zu Israel, mit dem des Jakobus auf einen immer noch einseitigen judenchristlichen Standpunkt gestellt wird. Diejenige Eigenthümlichkeit desselben, welche Weiß im ersten Abschnitt seiner Schrift ausführt, nämlich die Stellung und Bedeutung, welche Petrus im christlichen Leben der Hoffnung gebe, ist jeden-

falls eine so grundwesentliche nicht, als diejenige, welche in dem Abschnitt „Petrus, der Apostel der Beschneidung" uns vorgeführt wird: Petrus hatte zwar mit den andern Zwölfen keineswegs verkannt, daß, schon gemäß den alttestamentlichen Weissagungen, auch die Heiden einst sollten zum messianischen Heile hinzugeführt werden; aber er hatte, ebenfalls auf Grund jener Weissagungen, vorausgesetzt, daß zuvor Israel im Ganzen des Heiles müsse theilhaftig geworden seyn, hatte daher in der Existenz einer selbstständig eingerichteten Heidenkirche nur einen Widerspruch sehen können gegen jene Alleinberechtigung der Juden in der Christengemeinde als dem wahren Israel, worin die noch vor der Zeit so wie Cornelius aufgenommenen Heiden höchstens ein verschwindendes Moment hätten bilden können, — und hatte nun zwar, als Gott durch die überraschend schnellen Erfolge der paulinischen Heidenmission einen andern Willen offenbarte, diesem in demüthiger Inconsequenz sich unterworfen, konnte aber doch in jener Mission trotz der von ihm anerkannten factischen Berechtigung derselben sich nicht heimisch finden und hatte auch an die kleinasiatischen Gemeinden, welchen der 1. Petribrief bestimmt ist, nur als an solche geschrieben, deren ganze eigentliche Substanz damals (vor Paulus' dritter Missionsreise) noch durch's judenchristliche Element gebildet wurde und in denen das heidenchristliche wirklich noch als verschwindendes Moment aufging. — Wir bedauern, mit dieser Ansicht von Weiß gerade den eigenthümlichsten Grundgedanken seiner Schrift auf's Bestimmteste verwerfen zu müssen. Was die übrigen Zeugnisse des Neuen Testaments über Richtung und Haltung des Petrus gegenüber vom Heidenthum betrifft, so glauben wir in der Weiß'schen sowohl als in der Baur'schen Ansicht von dem den Apostel damals noch beherrschenden Judaismus einen einfachen Widerspruch gerade auch gegen denjenigen Schriftabschnitt zu finden, auf welchen Baur am meisten baut, gegen Galat. 2, — einen Widerspruch nämlich gegen jenes ἐθνικῶς ζῆν, welches Petrus in Antiochien unbedenklich sich erlaubt hatte und von welchem sehr wohl begreiflich ist, wie es, auch wenn er es aus Ueberzeugung that, Judaisten gegenüber ihn in ängstliche Verlegenheit bringen, nicht aber wie er zu demselben gegen seine, seiner Mitapostel und der ganzen Muttergemeinde Ueberzeugung bloß

durch Paulus oder durch Antiochener sich verführen lassen konnte. Was ferner eine, statt auf die geöffnete Erkenntniß einzugehen, vielmehr nur in Inconsequenz sich bewegende Haltung, wie sie Weiß dem Apostel beilegt, an sich betrifft, so müssen wir sie eben so unbegreiflich finden, als dieß Baur in dem gegen Weiß gerichteten Aufsatze seiner Jahrbücher 1856 H. I. thut. Was endlich den Inhalt des Briefes selbst anbelangt, wo Alles auf die Frage, ob er nur an judenchristliche Gemeinden als solche gerichtet seyn will, hinausläuft, so werden wir die Gründe, mit welchen Weiß diese Frage bejaht, theilweise unten zu besprechen haben, glauben aber, falls die andern Gründe nicht ganz unbeweisbares Gewicht haben sollten, schon aus einzelnen Stellen wie 1, 14. 1, 18. 4, 3., trotz Allem, was Weiß hiegegen gesagt hat, die Nothwendigkeit einer Verneinung der Frage erschließen zu müssen. Wir fragen bei 1., 14: sollte wohl der Apostel auch die Hingebung der Juden an „Lüste" eine in Unwissenheit geschehene genannt haben? Bei 1, 18.: sollte der vorchristliche Wandel der Juden überhaupt, unter denen ja doch allenthalben auch „vor Gott fromme", „ächte Israeliten" wandelten (Luk. 1, 6. 2, 25. Joh. 1, 48.), und unter welchen Paulus (2 Tim. 1, 3. Apostelgeschichte 23, 1.) schon „von den Voreltern her" gewissenhaften Gottesdienst gleichsam ererbt zu haben bekannte, schlechthin als ein eitler bezeichnet werden? Bei 4, 2. 3.: wann anders als da, wo von Heiden die Rede ist, wird das Sündenleben so, wie dort geschieht, bloß als ein Leben in den eigentlichen Fleischessünden bezeichnet? gerade Röm. 1. 2., worauf Weiß (S. 113) sich beruft, ist ein Beweis, wie Paulus, wo er Juden straft, keineswegs nur Jenes oder auch nur zuerst und zumeist Jenes ihnen vorhalten will; ferner: wo wird ohne eine im Zusammenhang liegende Erklärung das Wort „Götzendienst" gerade nicht vom eigentlichen Götzendienste, sondern bloß in einem abgeleiteten, weiteren Sinne gebraucht? und warum soll es denn „gewiß wunderlich" (S. 112) seyn, wenn Petrus Solchen, die Heiden waren, vorwirft, den Willen der Heiden, d. h. allerdings gerade auch ihren eigenen Willen, der eben um seines heidnischen Charakters willen ein gottwidriger war und jetzt sammt dem allgemeinen Willen der Heiden ihnen fremd und ein Abscheu seyn mußte, gethan zu haben? — Allein es entzieht solcher Wider-

spruch dem Verfasser seinen Ruhm nicht, selbstständiger, umfassender und genauer als irgend einer seiner Vorgänger den Inhalt jener apostolischen Schrift durchforscht zu haben. Und er soll uns auch keineswegs hindern, die Schrift desselben ohne alles Bedenken in Hinsicht auf ihren Geist und ihr Streben den sonst hier genannten beizuordnen. Weder dem Christenthum noch der Wissenschaft dürfte der Ton förderlich seyn, in welchem neuerdings über ihn abgeurtheilt worden ist als über einen, der wegen der Verwandtschaft seiner Resultate mit denen der „Tübinger Schule" zwei Herren diene und, wenn er nicht seine Stellung ändere, der Geschichtsbetrachtung dieser Schule werde entgegengetrieben werden (Wiesinger, der erste Brief des Apostel Petrus, Olshaus. Comm. Bd. VI, Nachtrag). Nur um so mehr glauben wir die so eben gegebene Erklärung über den Geist, welcher dennoch das Buch durchdringt, aussprechen zu müssen. Mit der Art, wie Weiß die im Petribrief ausgeprägte Stufe der Heilserkenntniß bestimmt, sind wir nicht einverstanden. Aber sicher ist, daß auch schon bei den ersten Organen der christlichen Offenbarung in ihrer Erfassung des Einen Lebens und der Einen Wahrheit überhaupt eine wirkliche Verschiedenheit der Formen und Stufen anzuerkennen ist. Die Eigenthümlichkeit der hier erwähnten Theologen aber ist, daß sie wirklich dort überall Zeugnisse einer in sich einigen Wahrheit und in der Reihe der Zeugen selbst eine zwar nur allmählige, aber durch Gottes Geist bestimmte und von Gott selbst verordnete Entwicklung sehen.

Bereits die Schrift von Weiß benützend aber gleichfalls jenen Ergebnissen widersprechend ist endlich neuestens Meßner auf dem von Neander und Schmid gebahnten Wege wieder zu einer vollständigen Bearbeitung wenn auch nicht von der neutestamentlichen Theologie, so doch von der Lehre der Apostel geschritten (Lehre der Apostel, 1856). Sein Vorwort selbst sagt: „Dieses Werk schließt sich eng an die Bearbeitungen von Neander und Schmid an; auf diese ist daher auch durchgängig die meiste Rücksicht genommen worden." Wer Tadel gegen das Buch erheben will, wird ihn am leichtesten hieran knüpfen, — wird dem Werke Mangel an Originalität vorwerfen. Es kommt hiezu die sehr schlichte Form der Darstellung, die von einer modernen, lei-

der auch bei gläubigen Theologen neuerdings nur zu häufigen Geistreichthuerei sich so fern als möglich hält, freilich aber mitunter auch nicht ganz von ermüdender Einförmigkeit; und ferner die Art des bescheidenen Verfassers, das, was er füglich sein nennen kann, nicht eben als solches an's Licht zu stellen. Eine stärkere Berücksichtigung auch von andern neueren Werken und zwar namentlich auch von Werken der negativen Richtung hätte allerdings wohl oft noch zu größerer Schärfe der Ausführung veranlassen können, — mitunter zu schärferer Anerkennung vorliegender Schwierigkeiten, zugleich jedoch auch zu schärferer Entfaltung sicher zu ermittelnder Wahrheit. Aber auch das Lob der Schrift wird sich zumeist auf jenen Anschluß zu beziehen haben. Denn was bei Neander und Schmid jedenfalls nur erst unvollständig, bei Neander besonders ohne die nöthige Einheit, bei Schmid großentheils ungleichmäßig und beim paulinischen und johanneischen Lehrbegriff ohne das genügende Eingehen dargeboten wird, ist hier in sorgfältigen Untersuchungen und Prüfungen ausgeführt und seinem ganzen Umfange nach gleichmäßig zusammengefaßt. Und es ist das geschehen in einem Geist ganz wie jene Männer ihn wünschten, — im Geiste unbedingter Hochachtung für das behandelte Schriftwort und ruhiger, gewissenhafter, treuer Besonnenheit. Zur Besprechung und Prüfung einzelner Hauptpunkte im genannten Werke, die es meist gerade mit dem Schmid's gemein hat, soll diese Abhandlung in ihrem weiteren Verlaufe führen.

Absichtlich war bis jetzt von G. L. Hahn's ausführlicher „Theologie des Neuen Testamentes", obgleich der erste Band schon 1854 erschien, noch nicht die Rede: nicht bloß deßwegen, weil die unvollendete Gestalt des Werkes, das seither noch nicht fortgesetzt wurde, eine ganz klare Einsicht in den Charakter desselben noch nicht zuzulassen scheint, sondern auch deßwegen, weil der bisher veröffentliche Theil den Anschein geben könnte und wohl auch für das Urtheil Vieler wirklich gegeben hat, als ob das Werk der Richtung, welcher die bisher genannten angehören, vielmehr entgegen träte als sich anschlöße. Denn jener ganze erste Theil hat, indem er schon eine ausgeführte Lehre von Gott, von der Person und auch dem Werke Christi, von der Welt und dem Menschen, und auch schon von Erwählung und Vollziehung der

Erwählung gibt, hiebei das, was die Schriften der einzelnen Apostel für sich bieten, nicht auseinander gehalten. Und während die bisher besprochenen Werke für jedes eigenthümliche apostolische Lehrganze aus dem Princip desselben auch eine eigenthümliche Gliederung abzuleiten versucht haben, wird die Darstellung, welche Hahn der von ihm vorausgesetzten gemeinsamen apostolischen Grundanschauung gibt, von dem gerechten Vorwurfe getroffen, daß ihr Inhalt nur nach einem ganz abstracten Schema geordnet sey (Meßner S. 39). Eigenthümlich verdient dieses Schema allerdings genannt zu werden, sofern, abweichend von jeder uns sonst bekannten Darstellung des biblischen Lehrinhaltes, die Lehre von Weltschöpfung und Weltzweck, von der Erwählung und ihrer Vollziehung, von Person und Werk Christi, schon in die Lehre von Gott, nämlich in den der Lehre von der Welt vorangeschickten Abschnitt über das göttliche Wesen in seiner Beziehung zur Welt als an den ihnen gebührenden „eigentlichen Ort" (S. VII) gezogen werden, wobei denn z. B. noch vor gründlicher Bestimmung der Menschennatur die Menschwerdung des Sohnes erörtert werden soll und wobei es, wie an Vorausgreifen, so auch an den auffallendsten Wiederholungen nicht fehlen konnte (sie sind zum Theil noch ausgedehnter als auch bei jenem Gange der Darstellung nöthig gewesen wäre: vgl. z. B. die Wiederholung von §. 53 unter §. 100 S. 233). Was man aber auch von dieser Eigenthümlichkeit halten mag, — zum Charakter des Abstracten, Unlebendigen, welchen das ganze Schema trägt, hat sie nur noch mehr beigetragen. — Allein es wäre doch unrichtig geurtheilt, wenn man schon deshalb dem Werke von Hahn den bisherigen gegenüber eine wesentlich andere rückwärts schreitende Grundrichtung beilegen würde. Für die „Darstellung der Art und Weise, in der sich bei der wesentlich Einen Grundanschauung doch verschiedene Lehrbegriffe haben ausbilden können" und für die „Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe als der Bewußtseynsgestalten, welche aus dieser Entwicklung hervorgegangen sind" (§. 20), wurde ja zum mindesten noch ein ganzer zweiter oder eigentlich zweiter und dritter Haupttheil vorbehalten, und die Grundzüge für die Bestimmung und Eintheilung jener verschiedenen Gestalten sind bereits gegeben (§. 23). Wie weit freilich für eine „große Mannigfaltigkeit und Verschie-

denheit der Anschauung", welche zwischen jenen stattfinden soll, der erste Theil wirklich noch Raum gelassen hat, vermögen auch wir aus diesem noch nicht zu ersehen; daß wir das, was dieser Theil als Gemeinsames hinstellt, großentheils keineswegs als solches anzuerkennen vermögen, wird unten gezeigt und mag hier auch im Voraus schon mit Entschiedenheit bemerkt werden. Aber wenigstens die so bestimmt ausgesprochene Anerkennung davon, daß eine solche Verschiedenheit überhaupt vorhanden und durch die Entwicklung nothwendig gefordert sey, und die Absicht, dieselbe eigens und eingehend zu verfolgen, stellt das Werk immer noch in dieselbe Classe mit den vorigen. Auch zeigt schon der erste Theil, daß der Verfasser, so übermäßiges Dogmatisiren man ihm auch vorwerfen mag, doch keineswegs durch eine orthodox dogmatische Befangenheit in selbstständiger Erforschung des Schriftinhalts sich will hemmen lassen; so definirt er z. B. die Rechtfertigung (S. 169) in einer Weise, welche nicht die ächt kirchliche ist, und von welcher wir selbst früher in der gegenwärtigen Zeitschrift zu zeigen versucht haben, daß sie auch die ächt paulinische nicht sey; so scheut er sogar, bei der Christologie, sich nicht den Satz auszusprechen, daß nach neutestamentlicher Anschauung auch in Christus von seinem eigenen Fleische Versuchungen ausgegangen seyen (S. 209). — Zu bemerken ist endlich, daß einer großen Anzahl von Lehrpunkten, welche in jener Ausführung der apostolischen Grundanschauung bei Hahn mit Anschluß an bestimmte neutestamentliche Aussprüche zur Erörterung kommen, in den zuvor erwähnten Darstellungen eine solche nicht zu theil wird; man vergleiche die Lehre von Gott, von den Engeln, vom Menschen, — gerade solche Punkte, bei denen am meisten eine gemeinsame Grundanschauung sich wird nachweisen lassen. Glaubt man sie so, wie es bei einer von vorn herein trennenden Behandlung der Lehrbegriffe zu geschehen pflegt, übergehen zu können, so müßte doch wenigstens ausdrückliche Rechtfertigung hievon gegeben werden.

Durch die bisherigen Leistungen ist die Aufgabe nahe gelegt, die Ergebnisse derselben nunmehr zu überschauen und zu vergleichen. Wenn wir, statt dieß einfach zu thun, hier vielmehr erst noch prüfend auf die Grundfragen eingehen, so muß das Recht dazu, dieß noch nach all jenen Vorarbeiten zu thun, unser Versuch durch

sich selbst nachweisen. Er wird aber, weil zunächst in den apostolischen Lehrbegriffen solche feste Ausgangspunkte sich finden werden, welche allgemeinere Anerkennung erwarten dürfen, und weil erst von da aus dann eine Feststellung von Jesu eigentlicher Lehre und ihrem unterscheidenden Charakter sich erreichen läßt, — zunächst eben auf jene Lehrbegriffe sich beziehen müssen; auch hat ja unter den genannten Schriftstellern nur Schmid eine Darstellung der Lehre Jesu selbst gegeben.

Unsere Aufgabe muß uns zu einer Vergleichung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe unter einander führen, um von da aus, sowohl worin ihre Einheit beruhe als worin ihre Mannigfaltigkeit bestehe, festzustellen. Aber noch sind zuvor einige Fragen zu erledigen, welche das Wesen, die Auffassung und die Ableitung derselben betreffen und deren ungenügende Beachtung oder Beantwortung für die bisherigen Bearbeitungen großentheils auch ein nur mangelhaft begründetes Verfahren bei der Behandlung der einzelnen Lehrbegriffe zur Folge hatten.

Keines vorläufigen Nachweises bedarf es dafür, daß wir, um die Lehre der Apostel zu erörtern, das, was die Evangelienschriften als Lehre Jesu mittheilen, und das was die Apostel in den Sendschreiben als ihr eigenes Wort aussprechen, jedenfalls in der grundlegenden Erörterung aus einander zu halten haben; gerade erst die gesonderte Erörterung des Inhaltes der Briefe kann dann das volle Licht geben für die Entscheidung der Frage, ob wirklich jene Mittheilungen eigenthümlich Apostolisches unter die Reden Jesu aufgenommen oder ob die Mittheilenden nur darin, daß sie von wirklichen Reden Jesu mehr das Eine oder mehr das Andere aufnahmen, ihren eigenen Standpunkt haben einwirken lassen. Verwiesen darf hier auch im Voraus schon werden auf die treffenden Bemerkungen Schmid's (II, 82) und nach ihm Meßner's (S. 2—5) über den Unterschied zwischen dem allgemeinen Charakter der Lehre Jesu und dem des apostolischen Lehrens. Befremden muß dagegen, daß Hahn diese Frage überhaupt gar nicht zur Sprache bringt; und zwar verhält er sich dabei zu Jesu Lehre nicht so, wie es wohl oft vermöge dogmatischer Befangenheit ge-

schieht, — daß er nämlich in einem Streben, sie möglichst hoch zu stellen, schon die volle Ausführung dessen, was erst die Apostel geben, in sie verlegt hätte; sondern gerade eine Anerkennung der eigenthümlich hohen Stellung, welche ihr ohne allen Zweifel zukommt, vermissen wir. Vernehmen wir die von ihm vorangeschickte Definition der neutestamentlichen Theologie als der Beschreibung des religiös sittlichen Bewußtseyns der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter oder des christlichen Bewußtseyns, wie es sich im Kreise der Apostel und Apostelschüler gestaltete (S. 1), — so könnten wir etwa erwarten, die Lehre Jesu, die ja der neutestamentlichen Theologie, schon diesem Namen zufolge, jedenfalls auch zugehört, sey deßwegen nicht besonders genannt, weil sie ganz in jenes Bewußtseyn übergegangen seyn und mit ihm also von selbst dargestellt werden sollte. Und wenn auch da wieder, wo die Verschiedenheit innerhalb des durch die neutestamentlichen Schriften ausgeprägten Bewußtseyns bestimmt wird (S. 67), sie ungenannt bleibt, so hätten wir ihren wesentlichen Inhalt wohl gerade in dem zu suchen, was das Gemeinsame in den Anschauungen der Apostel seyn soll; und wirklich wird in der Darstellung der „allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen Grundanschauung" der ganze Reichthum der Aussprüche Jesu beigezogen. Allein woher stammt nach Hahn's ausdrücklichen Voraussetzungen die Grundanschauung? §. 21 antwortet: dieses dem Neuen Testament zu Grund liegende Begriffssystem war seinen wesentlichen Bestandtheilen nach nicht etwas erst vom Christenthum Geschaffenes, sondern etwas bereits von ihm Vorgefundenes, — nämlich Eigenthum des ganzen jüdischen Volkes, — hervorgebracht durch eine außerordentliche Thätigkeit, welche Gott schon seit beinahe zwei Jahrtausenden in diesem Volk übte (S. 11). Wir sehen hier ab davon, ob eine solche Voraussetzung geschichtlich irgendwie sich durchführen läßt. Aber wir müssen fragen: wo bleibt denn nun irgend noch Raum für ein selbstständiges, schöpferisches Lehren Jesu? ist, was die Evangelien aus demselben mittheilen, etwa nur Einprägung und Neubelebung des schon vorhandenen „Begriffssystems"? oder ist, was sie mehr mittheilen, etwas nur den Evangelisten selbst Zugehöriges, wie denn Hahn wirklich S. 118 ein von Lukas berichtetes Wort Jesu ohne Weiteres

als Beweis einer vom „Schriftsteller" selbst noch nicht überwundenen Anschauung anführt? — Noch haben wir hier neben der Darstellung Hahn's die sonst von ihr so verschiedene Lutterbeck's anzufechten. Indem er die „Lehrkreise", welche dem „Zeitalter der Religionswende" angehören, entfaltet, läßt er auf den heidnischen, den jüdischen und den gemischten, unter welchen zuletzt genannten schon auch die christlichen Häresien fallen, endlich noch den „christlich apostolischen folgen", ohne von der Lehre Jesu eigens zu sprechen. Und er nun gibt auch ausdrücklich einen Grund dafür an: der Versuch, den „Lehrbegriff Christi" im Unterschied von diesem durch die Gesammtheit der Apostel dargestellten Lehrkreis vorzulegen, „oder der Versuch, Christus in einem andern Lichte sehen zu wollen, als in welchem die Apostel uns ihn gezeigt haben", sey „ein völlig zweckloses Bemühen und jedes darüber Vorgebrachte leeres Gerede". Es ist klar, daß hier Verschiedenartiges verwechselt ist: der Versuch, Jesu Lehre im Unterschied von der der Apostel zu entwickeln, ist nicht ein Versuch, ihn in jenem andern Lichte zu sehen; es fragt sich vielmehr, ob nicht auch in demjenigen Lichte, in welches ihn die Apostel stellen, seine Worte einen Gehalt und eine Form haben, durch die sie sich auch von der Anschauungs- und Lehrweise der sie mittheilenden Berichterstatter selbst unterscheiden. Und daß wirklich Jesu Lehre oder, wenn wir so sagen sollen, Jesu Anschauungsweise Selbstständigkeit selbst gegenüber von der höchsten Stufe alttestamentlichen Bewußtseyns und Eigenthümlichkeit auch gegenüber von der Lehrweise der ihn am vollkommensten in sich aufnehmenden Schüler hatte, muß, wenn seine Stellung im Mittelpunkte der Religionswende begreiflich seyn soll, schlechterdings im Voraus erwartet werden, und würde, wenn auch nur ein kleiner Rest der in den Evangelien berichteten Reden ächt wäre, schon durch diesen genügend bestätigt werden. Auf keinen Fall ist eine Behandlung der neutestamentlichen Theologie zulässig, welche im Voraus ein Nichtbestehen solcher Eigenthümlichkeit oder auch nur die Unmöglichkeit, sie nachzuweisen, voraussetzen würde.

Eine andere Unterscheidung, auf die bei einer Bestimmung der apostolischen Lehrbegriffe im Voraus das Augenmerk gerichtet werden muß, pflegt bei den meisten keine ausdrückliche Beachtung zu finden. Es ist die Unterscheidung zwischen apostolischer

Lehre und Anschauung und zwischen Anschauung der apostolischen Kirche oder Zeit. Man vergleiche die Hahn'sche Definition neutestamentlicher Theologie; aber auch Schmid redet mitunter ganz allgemein vom christlichen Leben und der christlichen Lehre, wie sie sich in der apostolischen Kirche überhaupt gestellt haben (vgl. II, S. 1). Bei Hahn tritt sogleich die große dogmatische Bedeutung hervor, welche es hat, wenn man jene Unterscheidung im Voraus unterläßt. Er sagt (S. 11) ausdrücklich: jene sittlich religiöse Anschauung der apostolischen Zeit habe für die gesammte christliche Lehrentwicklung normative Bedeutung; und die normative Dignität der neutestamentlichen Literatur läßt er wesentlich auf der Eigenthümlichkeit des jüdischen Volkes und des Kreises überhaupt, in welchem die letztere entstanden sey, beruhen, und läßt hiezu mit als zweites Moment die Beziehung jener Schriftsteller zu Christi Person oder zu dem sein Bild lebendig forterhaltenden Kreise kommen; und so sehr hängt ihm der besondere normative Charakter der neutestamentlichen Schriften mit jenem allgemeinen urchristlichen und zwar specifisch alttestamentlichen Gesammtbewußtseyn zusammen, daß er das Unreinwerden der spätern Anschauung nicht etwa auf ein Aufhören des Apostolats und Nachlassen des apostolischen Geistes an sich zurückführt, sondern, soweit wir sehen (S. 12), lediglich auf das Uebergehen des Christenthums aus dem Kreise des jüdischen Volkes in die Heidenwelt. Die Frage nun, ob ein allgemein urchristliches oder gar jüdisches Bewußtseyn eine solche Dignität begründen könnte, ist hier nicht zu erörtern; vergleichen mag man dagegen, wie auch z. B. Schleiermacher, während man ihm Aufgehenlassen des objectiven Geistes Christi im Gemeindegeist vorwerfen möchte, die ungleiche Vertheilung des Geistes in der urchristlichen Gemeinde sehr stark betont hat (der christl. Glaube §. 129). Hier aber muß im geschichtlichen Interesse darauf gedrungen werden, daß die unmittelbare Einheit apostolischer Erkenntniß und Lehre mit dem allgemeinen Bewußtseyn der Urgemeinde, ja auch nur der ihnen zunächst stehenden Schüler, zum mindesten nicht vorausgesetzt werde. Beides auseinanderhaltend werden wir allerdings da, wo erweisliche Momente des Glaubens und Bewußtseyns der Gemeinde überhaupt mit den apostolischen Grundlehren zusammenhängen,

sicher schließen können, daß jene ohnedieß von den sämmtlichen Aposteln, auch wenn es uns von einzelnen nicht bezeugt ist, anerkannt und angenommen waren, und es wird mitunter von Wichtigkeit seyn, einen solchen Schluß ziehen zu können; allein wir haben nicht das Recht anzunehmen, daß, wo einzelne, vielleicht sehr ausgedehnte Kreise noch in beschränkten Anschauungen zurückgeblieben waren, dieselbe Befangenheit von den jenen Kreisen zunächst stehenden Aposteln wirklich ganz getheilt wurde, — oder umgekehrt, daß höhere Erkenntnisse und Anschauungen einzelner Apostel hiemit unmittelbar auch schon vollkommenes und bleibendes Eigenthum aller oder auch nur der ihnen zunächst stehenden Gemeindeglieder geworden waren. Ein Schluß der letzteren Art wird freilich leicht darauf führen, daß z. B. die johanneische Anschauung in der apostolischen Zeit noch nicht könne aufgetreten seyn; er müßte dann aber an und für sich zu demselben Resultat beim Paulinismus führen: denn ächten, vollen Paulinismus finden wir schlechterdings bei keinem urchristlichen Schriftsteller als bei Paulus selbst.

Die Lehren und Anschauungen der Apostel selbst pflegt man in „Lehrbegriffe" zusammenzufassen. Da ist nun mit Recht von den Neueren mehrfach Verwahrung eingelegt worden dagegen, daß man hiemit schon eigentliche, mit theologischer Reflexion ausgeführte, schulmäßige Systeme bei ihnen voraussetze, — schon eine eigentliche théologie chrétienne, wie von einer solchen E. Reuß spricht (vgl. Meßner S. 10). Der Inhalt ihrer Anschauung und Lehre war ihnen zum Eigenthum geworden durch einfachen Glauben an's prophetische Wort und an Jesu Person, Werk und Rede, durch unmittelbare Offenbarungen des Geistes Christi und durch Versenken des ganzen Gemüthes, des Lebens, der Anschauung in den ihnen geöffneten Inhalt; dieß und nicht die hiezu kommende verstandesmäßige Vermittlung des Empfangenen machte sie alle und auch den größten Denker unter ihnen, Paulus, zu apostolischen Lehrern. Zu scharfer reflectirender Zerlegung, Bestimmung und Vermittlung von Lehrpunkten sehen wir sogar auch Paulus nur da kommen, wo die drohende Irrlehre ihn hiezu veranlaßt. — Allein wir werden noch weiter zu gehen haben: es muß auch das Recht der Forderung bestritten werden, daß wenig-

stens in Hinsicht auf jene unmittelbare Erkenntniß und Anschauung jedem einzelnen Apostel eine ganz durchgreifende Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit zukommen müsse. Eine schlechthinige Voraussetzung hievon pflegt bei den Verhandlungen über den petrinischen Lehrbegriff sich kund zu geben; wir hören aus der Baur'schen Schule (Schwegler nachapostol. Zeitalter II, S. 6): man müßte bei Petrus nothwendig einen ausgeprägten schriftstellerischen und theologischen Charakter, eine bestimmte Eigenthümlichkeit der christlichen Weltanschauung, eine Selbstständigkeit des Lehrbegriffs und der Lehrsprache erwarten; und Meßner (S. 116) glaubt nicht minder bei diesem Apostel eine eigenthümliche Auffassung und Darstellung der christlichen Wahrheit schon von vorn herein annehmen zu müssen. Wir könnten hier füglich die Baur'sche Schule fragen: welche Vorstellung denn nun sie sich mache von der Eigenthümlichkeit dieses Apostels, — nämlich nunmehr einem Jakobus oder andern judenchristlichen Männern gegenüber? was sie Hohes für ihn vorbehalte, — ja was überhaupt Eigenes außer etwa ein wenig größere Milde, oder weniger Originalität im Judaismus als Jakobus nach Hegesipp gehabt haben soll, oder mehr Schwäche, sofern er besonders es war, der doch durch Paulus sich imponiren ließ? Wir könnten ferner hier fragen: ob Helden und Säulen der Gemeinde Christi wirklich allzeit große Theologen oder wenigstens in ihrer unmittelbarsten Auffassung des Christenthums am originellsten waren, — ob nicht bei solchen selbst in späteren, viel mehr dogmatisirenden Zeiten, z. B. bei einem Zinzendorf oder Wesley eine solche Originalität keineswegs verhältnißmäßig stark sich offenbarte? Nach der Natur der Sache selbst aber haben wir zu sagen: eine ganz besondere Selbstständigkeit und Kraft christlicher Ueberzeugung und christlichen Lebens ist bei einem solchen Apostel gewiß vorauszusetzen; allein eine andere Frage ist's, wie weit hiemit auch schon ein eigenthümlicher Inhalt der Ueberzeugung und eine eigenthümliche Form ihrer Fassung und Mittheilung zusammenhängt, oder wie weit jene Kraft und Selbstständigkeit mehr nach andern Seiten hin, etwa in der Energie des Zeugens an sich und in besonderer Gabe des thätigen Pflanzens und Leitens sich kundgeben wird; mögen wir da geneigt seyn, jedenfalls doch bis zu einem gewissen Grad auch die zuerst genannte Eigenthümlichkeit zu erwarten, so

dürfen wir doch diesen Grad nimmermehr zu einem Maß apostolischen Charakters überhaupt machen.

Schon der zuletzt besprochene Punkt hat uns vom bloßen Lehren auf's Leben zurückgeführt, — auf die unmittelbare Beziehung, in welcher bei den Aposteln jedenfalls das Lehren zum Leben, zunächst zum inneren Leben steht. Wie weit werden wir nun auf dem Gebiete des Apostolischen, von welchem wir vorhin das Nichthergehörige sonderten, die Lehre selbst gesondert halten können vom Leben und der Geschichte überhaupt? Gewiß nicht mit Unrecht ficht Hahn (S. 9) die Schmid'sche Definition der neutestamentlichen Theologie an, wornach diese die historisch genetische Darstellung des im Neuen Testament gegebenen Christenthums überhaupt seyn und also scheint's auch die ganze Geschichte Jesu und der apostolischen Gemeinde umfassen soll (Schmid I, 3. 13, und in der Tüb. Zeitschr. 1838 H. 4 S. 125. 149). Allein schon Schmid selbst hat dann doch keineswegs jene Geschichte überhaupt hereingezogen; und soweit allerdings werden wir sie doch hereinziehen müssen, als sie selbst erst wahrhaft das Ganze der zu erörternden Lehre und Anschauung ermitteln und verstehen lehrt; und daß ihr wirklich sehr wesentlich eine solche Bedeutung zukommt, ist gerade charakteristisch für das Lehren der Apostel wie auch schon für das Lehren ihres Meisters. Der Ursprung und die Entfaltung apostolischer Anschauung und Lehre stellt sich nicht etwa als Sache logischer Entwicklung dar, sondern ruht auf objectiven göttlichen Mittheilungen und Führungen, fordert also, um erklärt zu werden, Zurückgehen auf diese; und nicht minder werden wir, wenn wir die Aussagen über das fortwährende Verhältniß innigster Lebensgemeinschaft der Gemeinde mit ihrem Haupte aufnehmen wollen, zugleich die besonderen objectiven Kundgebungen des diese Gemeinschaft vermittelnden und Christi Gaben ausspendenden Geistes in die Betrachtung hereinzuziehen haben. Andererseits, — wie die Lehre auf Thatsachen des Lebens ruht, so hat sie auch in Thaten der Apostel und apostolischen Männer und in geschichtlichen Stiftungen und Einrichtungen sich ausgeprägt, und bei sehr wesentlichen Punkten können wir viel weniger aus einzelnen lehrhaften Aussagen, als aus der Ausprägung, welche sie dort sich gab, sie ermitteln (einen Versuch, ein wichtiges Lehrstück durch

solche Beiziehung von Leben und Geschichte zu beleuchten, ha der Verfasser gemacht in seiner kleinen Schrift über das Wese der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments 1854).

Aber nach all dem Bisherigen fragt sich erst noch: wie we sind nun die apostolischen Schriften überhaupt geeignet ein vollständiges Ganzes von Lehren aus ihnen ab zuleiten? Gibt denn auch nur eine einzige derselben eine förm liche oder irgend vollständige Darlegung dessen, was dem Verfasse den Inhalt seiner christlichen Anschauung bildete, und hat eine der Verfasser selbst irgendwo eine solche bezweckt? Es scheint un diese Frage von den meisten neueren Schriftstellern positiver un negativer Richtung viel mehr nur im Princip, etwa beim Eingan in die betreffenden Abhandlungen, beachtet, als bei der Ausfüh rung im Auge behalten worden zu seyn. So weist Baur (de Apostel Paulus, S. 337 ꝛc.) gerade beim Römerbrief, bei den man die Frage etwa noch am meisten bejahen möchte, darauf hin daß wir vielmehr jedesmal die Berücksichtigung bestimmter Ver hältnisse und Bedürfnisse bei einem solchen Sendschreiben werden vorauszusetzen haben, auf der andern Seite spricht besonders Meß ner (S. 30, vgl. auch S. 18) ein sehr bestimmtes Bewußtseyn von der hier vorgelegten Frage aus. Allein bei Baur scheint un nicht weniger als seine ganze Darstellung des paulinischen Lehr begriffes mit ihrer Hintanstellung der Lehre von der Person Christi und „einiger andern dogmatischen Nebenfragen" und seine ganze Behandlung der ihm für unächt geltenden paulinischen Briefe nur vermöge einer Vernachläßigung jener Frage möglich gewesen zu seyn. Und bei jenen Schriftstellern der andern Richtung glauben wir hieher ziehen zu müssen, — was Paulus betrifft, die so ver breitete Voraussetzung einer bei ihm erfolgten Weiterbildung seiner Lehranschauungen, obgleich wir der Annahme einer solchen keineswegs etwa a priori entgegen sind, — sodann den Gebrauch, welchen Schmid und Meßner (viel weniger Lechler) von Jacobusbrief und 1. Petri brief, und vom letztern auch Weiß, machen, — endlich aber über haupt das ganze Verfahren, den Inhalt aller einzelnen Briefe ohne gehörige Angabe der ursprünglichen Beziehungen derselben zu gebrauchen. — Wie bestimmt aber in Wahrheit die gestellte

rage zu verneinen ist und zu welchen Consequenzen man es mit
nem Verfahren, bei dem man dieß außer Acht läßt, treiben könnte,
as beobachte man doch an den Briefen desjenigen Apostels, von
elchem allein eine größere Anzahl in unsern Händen ist. Es
urde früher in dieser Zeitschrift zu zeigen gesucht, daß wirklich
lbst der Römerbrief Etwas, was man auch nur annähernd eine
ogmatik oder wenigstens eine umfassende Gesammtdarstellung pau-
nischer Lehranschauungen nennen könnte, nicht gebe und nicht
eben wolle; daß jede Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs,
elche gerade nur die im Römerbrief entfalteten Momente in den
ordergrund stellen und als dem Paulus wesentlich behandeln
ollte, dem Sinne des Apostels widerspräche, das bezeugen schon
e ersten Sätze des Römerbriefes selbst und wir müßten es auch,
enn diese nicht da stünden, voraussetzen. Wozu würde es aber
un vollends führen, wenn wir die selbst in Betreff des Römer-
riefs fern zu haltende Folgerung bei andern Briefen anwendeten?
a haben wir die zwei ausgedehnten, reichhaltigen Korintherbriefe,
nd in keinem eine Entfaltung jener gewiß recht specifisch pauli-
schen Rechtfertigungslehre des Römer- und Galaterbriefs, noch
uch die Voraussetzung von ihr, die bestimmte Lehre von der all-
emeinen angestammten Sündhaftigkeit, oder die mit ihr in Ver-
indung stehende Anschauung von der göttlichen Gnadenwahl.
nd beinahe jeder Schritt in der Vergleichung der hier genannten
er Briefe gibt einen neuen Beweis dafür, wie wenig der Apostel
n irgend einem einzelnen Orte seine ganze Anschauung nieder-
elegt, ja wie er selbst an solchen Stellen, wo er einen wichtigen
ehrpunkt ausdrücklich aushebt und erörtert, doch bald mehr eine,
ald mehr eine andere Seite voranstellt, und hie und da sogar in
iner Weise, welche man eine bloß zufällige nennen möchte, Mo-
mente ausläßt oder beizieht. Man vergleiche selbst jene beiden
Briefe, welche in ihrem Inhalt am nächsten stehen, den Römer-
und Galaterbrief, und zwar in solchen Punkten, welche die nächste
Beziehung auf ihren gemeinsamen Hauptgegenstand haben. Da
wird der sterbende Christus, auf dem unsere Rechtfertigung ruht,
das einemal als einer, der ein Fluch für uns ward, bezeichnet,
ohne Hinweisung auf Opfer und ausgegossenes Blut, — das
anderemal als Sühnopfer, unbestimmt, ohne Hinweisung darauf,

solche Beiziehung von Leben und Geschichte zu beleuchten, hat der Verfasser gemacht in seiner kleinen Schrift über das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments, 1854).

Aber nach all dem Bisherigen fragt sich erst noch: wie weit sind nun die apostolischen Schriften überhaupt geeignet, ein vollständiges Ganzes von Lehren aus ihnen abzuleiten? Gibt denn auch nur eine einzige derselben eine förmliche oder irgend vollständige Darlegung dessen, was dem Verfasser den Inhalt seiner christlichen Anschauung bildete, und hat einer der Verfasser selbst irgendwo eine solche bezweckt? Es scheint uns diese Frage von den meisten neueren Schriftstellern positiver und negativer Richtung viel mehr nur im Princip, etwa beim Eingang in die betreffenden Abhandlungen, beachtet, als bei der Ausführung im Auge behalten worden zu seyn. So weist Baur (der Apostel Paulus, S. 337 ꝛc.) gerade beim Römerbrief, bei dem man die Frage etwa noch am meisten bejahen möchte, darauf hin, daß wir vielmehr jedesmal die Berücksichtigung bestimmter Verhältnisse und Bedürfnisse bei einem solchen Sendschreiben werden vorauszusetzen haben, auf der andern Seite spricht besonders Meßner (S. 30, vgl. auch S. 18) ein sehr bestimmtes Bewußtseyn von der hier vorgelegten Frage aus. Allein bei Baur scheint uns nicht weniger als seine ganze Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes mit ihrer Hintanstellung der Lehre von der Person Christi und „einiger andern dogmatischen Nebenfragen" und seine ganze Behandlung der ihm für unächt geltenden paulinischen Briefe nur vermöge einer Vernachläßigung jener Frage möglich gewesen zu seyn. Und bei jenen Schriftstellern der andern Richtung glauben wir hieher ziehen zu müssen, — was Paulus betrifft, die so verbreitete Voraussetzung einer bei ihm erfolgten Weiterbildung seiner Lehranschauungen, obgleich wir der Annahme einer solchen keineswegs etwa a priori entgegen sind, — sodann den Gebrauch, welchen Schmid und Meßner (viel weniger Lechler) von Jacobusbrief und 1. Petribrief, und vom letztern auch Weiß, machen, — endlich aber überhaupt das ganze Verfahren, den Inhalt aller einzelnen Briefe ohne gehörige Angabe der ursprünglichen Beziehungen derselben zu gebrauchen. — Wie bestimmt aber in Wahrheit die gestellte

frage zu verneinen ist und zu welchen Consequenzen man es mit
inem Verfahren, bei dem man dieß außer Acht läßt, treiben könnte,
as beobachte man doch an den Briefen desjenigen Apostels, von
elchem allein eine größere Anzahl in unsern Händen ist. Es
urde früher in dieser Zeitschrift zu zeigen gesucht, daß wirklich
lbst der Römerbrief Etwas, was man auch nur annähernd eine
Dogmatik oder wenigstens eine umfassende Gesammtdarstellung pau-
nischer Lehranschauungen nennen könnte, nicht gebe und nicht
eben wolle; daß jede Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs,
elche gerade nur die im Römerbrief entfalteten Momente in den
Vordergrund stellen und als dem Paulus wesentlich behandeln
ollte, dem Sinne des Apostels widerspräche, das bezeugen schon
e ersten Sätze des Römerbriefes selbst und wir müßten es auch,
enn diese nicht da stünden, voraussetzen. Wozu würde es aber
un vollends führen, wenn wir die selbst in Betreff des Römer-
iefs fern zu haltende Folgerung bei andern Briefen anwendeten?
a haben wir die zwei ausgedehnten, reichhaltigen Korintherbriefe,
nd in keinem eine Entfaltung jener gewiß recht specifisch pauli-
schen Rechtfertigungslehre des Römer- und Galaterbriefs, noch
uch die Voraussetzung von ihr, die bestimmte Lehre von der all-
emeinen angestammten Sündhaftigkeit, oder die mit ihr in Ver-
indung stehende Anschauung von der göttlichen Gnadenwahl.
nd beinahe jeder Schritt in der Vergleichung der hier genannten
er Briefe gibt einen neuen Beweis dafür, wie wenig der Apostel
n irgend einem einzelnen Orte seine ganze Anschauung nieder-
elegt, ja wie er selbst an solchen Stellen, wo er einen wichtigen
ehrpunkt ausdrücklich aushebt und erörtert, doch bald mehr eine,
ald mehr eine andere Seite voranstellt, und hie und da sogar in
iner Weise, welche man eine bloß zufällige nennen möchte, Mo-
mente ausläßt oder beizieht. Man vergleiche selbst jene beiden
Briefe, welche in ihrem Inhalt am nächsten stehen, den Römer-
und Galaterbrief, und zwar in solchen Punkten, welche die nächste
Beziehung auf ihren gemeinsamen Hauptgegenstand haben. Da
wird der sterbende Christus, auf dem unsere Rechtfertigung ruht,
das einemal als einer, der ein Fluch für uns ward, bezeichnet,
ohne Hinweisung auf Opfer und ausgegossenes Blut, — das
anderemal als Sühnopfer, unbestimmt, ohne Hinweisung darauf,

daß das Opfer einen Fluch getragen hätte, oder gar, mit einem sonst gar nicht vorkommenden Symbol, als „Gnadenstuhl.“ Da wird in der Einen, beidemale sehr stark betonten Weissagung vom Samen Abrahams das einemal wesentliches Gewicht auf die Einzahl des Samens gelegt, das anderemal gar nicht. Da wird in dem einen Briefe die Hauptfrage über die Bedeutung des Gesetzes einfach dahin beantwortet, daß es den Proceß der Sündenentwicklung habe fördern sollen, das anderemal wird ihm vielmehr wesentlich die Bedeutung eines „Zuchtmeisters“, d. h. wenn man zunächst aus dem Bilde schließen und nicht die Deutung aus dem andern Brief hereintragen will, eine wesentlich einschränkende Thätigkeit gegenüber von der Sünde zugewiesen. Bei der Vergleichung zwischen den Korintherbriefen und dem Römerbrief bemerkten wir schon, daß z. B. vom adamitischen Ursprung der Sünde in jenen nichts vorkommt; aber noch mehr: derselbe wird selbst da nicht erwähnt, wo die Rede ist vom Hereinkommen des Todes durch Adam; und andererseits: dort, wo der Sündenfall eigens zur Sprache kommt und das Walten der Sünde am stärksten und eingehendsten geschildert wird, bleibt der Verführer und Fürst der Finsterniß ganz unerwähnt, ja er bleibt es so im ganzen Römerbrief, außer in einem von der neueren Kritik verworfenen Capitel, — während der erste Korintherbrief ihn so gewichtig einführt als den Gott dieser Welt und der zweite offenbar als den Verführer der Eva. Auch innerhalb der beiden Korintherbriefe selbst ließe sich eine sehr auffallende Differenz hervorziehen, nämlich die bekannte zwischen 2 Kor. 5, 1. ꝛc. und zwischen 1 Kor. 15, bei welcher, auch wenn man unter der himmlischen Behausung nur den bei der Auferstehung zu erwartenden Leib versteht, doch noch die andere Schwierigkeit bleibt, daß das einemal (was Baur S. 650 bei Erörterung der Sache übergeht) die Auferstehung dem Erwecktwerden eines in die Erde gelegten Samens verglichen, das anderemal wie das Herabkommen eines schon jetzt im Himmel befindlichen Leibes vorgestellt zu seyn scheint. Und was sonst in der Eschatologie das Verhältniß der Briefe betrifft, so ist die Entwicklung 1 Kor. 15, 23—28. eben nur diesem Briefe eigen; und wiederum muß man für das Eigenthümliche, was der Römerbrief, Cap. 11, über die Entwicklung des Himmelreichs aussagt, in dem,

was Paulus sonst vorträgt, einen Ort erst suchen. — Es würde nicht viel Scharfsinn dazu gehören, um mit Berufung auf solche Erscheinungen die paulinischen Briefe, welche einer neueren Kritik noch als echte zusammengehören, ebenso zu zerreißen, wie jene die andern von ihnen weg und auch unter sich aus einander gerissen hat. Hier aber soll die Berufung auf solche Beispiele, denen, wenn man auch die andern paulinischen Briefe beizöge, noch eine große Menge andrer sich zugesellen würde, nur ernstlich an die Pflicht erinnern, bei Benützung der Briefe zu prüfen, welche Seiten des christlichen Lebens und der christlichen Lehre jedesmal durch die eigentliche Veranlassung des Schreibens in den Mittelpunkt der Besprechung gezogen werden mußten, welche dagegen nur vorübergehend berührt oder auch völlig bei Seite gelassen werden konnten, und ebenso beim Gebrauch einzelner Aussprüche für sich zu unterscheiden, wo ein Apostel ausdrücklich lebhaft redet und entwickelt, wo dagegen nur beiläufig, etwa in Paränese, an ein als bekannt vorausgesetztes Lehrmoment erinnert. In Betreff des Gebrauchs der Briefe überhaupt können wir sagen: wie Neuere, z. B. Schmid und Meßner, mit Recht darauf hinweisen, daß der Einleitungswissenschaft erst durch gründliche und unbefangene Untersuchung der Lehrbegriffe die Entscheidung über die Echtheit der Briefe möglich werde, so muß umgekehrt jene Untersuchung das beiziehen, was die Einleitung ans den Briefen selbst und etwa in zweiter Linie auch aus andern ältesten Angaben über ihre Bestimmung und ihren hiemit zusammenhängenden Gedankengang zu ermitteln vermag.

Besonders wichtig ist die Sache natürlich vollends, wenn es darum sich handelt, einen Lehrbegriff des Petrus oder des Jakobus herzustellen, da wir von diesem nur Einen Brief haben, von jenem wenigstens nur Einen, der im Voraus für gut bezeugt gelten kann*), — und da, wie sogleich beigesetzt werden darf, die allgemeine Haltung beider Briefe eine ganz praktische ist und Petrus auf gar keinen, Jakobus nur auf Einen Lehrpunkt mit eigentlicher Lehrabsicht eingeht. Petrus will zwar seinen Le-

*) Wir werden eben deswegen vom Inhalte des 2. Petribriefs überhaupt in dieser Untersuchung absehen.

sern nicht bloß überhaupt Zuspruch ertheilt, sondern ihnen auch bezeugt haben, daß die Gnade, in der sie stehen, die wahre ist (5, 12.). Aber nirgends bezeugt er ihnen das mit Rücksicht auf eine Gefahr, welche von fremden Lehren aus ihrem Glauben drohen könnte, oder auf dogmatische Zweifel, in denen sie etwa befangen wären; sondern was sie an jener Gnade hätte irre machen können, das ist die Hitze, die ihnen in dieser Welt begegnet, vornehmlich das Leiden, das sie als Christen von ihren Mitmenschen erdulden. In praktischen Ermahnungen verläuft der ganze Brief seinem wesentlichen Inhalte nach, und wo Lehren, wie die vom Tod Christi, hereingezogen werden, da geschieht es immer nur zum Behuf derjenigen Ermahnung, um welche es dem Verfasser zumeist zu thun ist, nämlich der Ermahnung zu rechtem Verhalten in jenem Leiden. Auch im Jakobusbriefe tritt jene Eine Ausführung, die wir eine dogmatische nennen könnten, doch offenbar ganz aus praktischer Veranlassung und unter praktischen Gesichtspunkten ein: daß der Glaube ohne Werke nicht rechtfertige, wird ausgeführt gegenüber von praktischen Zuständen, von mangelhaftem sittlichem Leben, namentlich von Mangel an Barmherzigkeit, wenngleich allerdings gegenüber von solchen Personen, welche ihren schlechten Wandel auch durch theoretische Ueberschätzung des Glaubens beschönigten.

Vornweg muß da erhellen, daß wir jedenfalls aus solchen Briefen für sich volle Lehrbegriffe oder Totalanschauungen nicht entwickeln können, — namentlich nicht annehmen dürfen, daß ein Moment schon deßwegen, weil es in den Briefen zurücktrete, in demselben Maße in der Anschauung des Verfassers überhaupt zurückgetreten seyn müsse. Nehmen wir ein Beispiel aus dem 1. Petribrief: wie soll hier an sich schon daraus, daß er, der im ganzen Brief von der Sünde nie eigentlich lehrhaft spricht, den Fall Adams nicht hereinzieht, ein Schluß darauf möglich seyn, daß er die Sünde überhaupt nicht auf diesen zurückbezogen habe (vgl. Meßner S. 128, Weiß S. 174)? Thut jenes doch auch Paulus nicht in 12 Briefen unter 13. — Ein bestimmteres Bild allerdings werden wir uns doch auch von der Anschauung dieser Männer noch zu machen im Stande seyn, wenn wir zum Inhalt ihrer Briefe noch Anderes beiziehen. Einestheils nämlich berichtet ja

das Neue Testament auch sonst über sie und ihr Auftreten; auch das, was als eigene Lehre des Paulus sich erweist, läßt auf Solches schließen, was ihm gegenüber jenen eigen war; es wird sich also wenigstens in einem gewissen Umfang ermitteln lassen, was vom Eigenthümlichen der Briefe eben nur diesen an sich zukommt und was davon mit der allgemeinen Eigenthümlichkeit der Verfasser selbst in innern Zusammenhang wird gesetzt werden dürfen. Anderntheils aber (und diese Seite ist bei Neueren zu wenig zu ihrem Rechte gekommen) müssen im Voraus gewisse Lehrelemente schon vermöge der gemeinsamen Beziehung auf's Alte Testament und zu dem geschichtlichen Christus als ganz nothwendige Bestandtheile des apostolischen Bewußtseyns überhaupt gelten; bei vielen ist auch schon die ganz unbefangene Art, in welcher Paulus sie vorträgt, ein Beweis dafür, daß er selbst sie als allgemein angenommene oder wenigstens unbestrittene voraussetzte; und es muß dann eben deßhalb auch in Betreff des Petrus und Jakobus die Präsumtion dafür seyn, daß ihnen dieselben nicht gefehlt haben, wenn gleich der Inhalt ihrer Briefe nur eine Anknüpfung dafür bietet, nicht aber sie ausdrücklich einführt. Fassen wir wieder jenes Beispiel aus dem Petribrief in's Auge, so werden wir hier sagen können, tiefere Erfassung vom Wesen und von der Macht der Sünde hänge mit sonst bezeugter specifisch paulinischer Eigenthümlichkeit zusammen und sey allerdings nicht ebenso bei Petrus zu erwarten; nur werden wir darum noch keinerlei Recht haben, die schon aus dem Alten Testament sich ergebende Vorstellung vom Eintritte der Sünde mit dem Fall Adams aus dem petrinischen Bewußtseyn auszuschließen. — Allein in sehr vielen Einzelnheiten werden wir freilich bei Lehrbegriffen, für die wir weitere Quellen nicht haben, es bei unbestimmten Zügen oder bloßen Vermuthungen bewenden lassen müssen. Auf eine so gleichmäßig durchgeführte Ausführung apostolischer Lehrbegriffe nach den verschiedenen Hauptseiten und Hauptrichtungen hin, wie Schmid und Meßner, und in Betreff des Petribriefs auch Weiß eine zu geben versuchten, werden wir zu verzichten haben. Wir müssen, so gewiß als neutestamentliche Theologie eine geschichtliche Wissenschaft seyn will, gerade im Interesse besonnener, einfach geschichtlicher Forschung vor solchen zu weit gehenden Versuchen ernstlich

warnen*). Sie haben darin, daß sie den geschichtlichen Charakter von Briefen nicht genug beachten, noch Gemeinschaft mit der falsch orthodoxen sowohl als mit der falsch kritischen Richtung. Daß uns dennoch genügende Anzeichen bleiben, wornach wir eine Verschiedenheit der Richtungen, und zwar eine durch die Gesammtanschauungen sich hinziehende, festhalten dürfen und müssen, ist hiemit natürlich nicht ausgeschlossen. Versuchen auch wir diese Verschiedenheit sammt dem Einen Grunde, auf welchem sie ruhen wird, nach allgemeinen Gesichtspunkten zu bestimmen.

II.
Die Grundrichtung in der Anschauung und Lehre der verschiedenen Apostel.

Es könnte sich fragen, von welches Apostels Schriften wir ausgehen sollten, um für's Vergleichen zunächst einmal einen sichern Anhaltspunkt und Mittelpunkt zu bekommen; natürlich ohne daß damit der Frage vorgegriffen würde, ob die fernere Untersuchung zwischen jenem und den anderen Aposteln mehr Einheit oder mehr Unterschied ergeben wird. Ohne Zweifel sind die paulinischen am geeignetsten hiezu; einmal finden wir nirgends sonst einen so reichen Lehrstoff, der zugleich in solchem Umfang allgemein als dem betreffenden Apostel zugehörig anerkannt wäre: bei den johanneischen Schriften handelt es sich, gerade wenn man sie als echt anerkennt, erst noch darum, wie viel im Evangelium dem Apostel selbst und nicht vielmehr seinem Meister zugehört; und ferner ist es gewiß, daß Paulus überhaupt zuerst ein so wohl ausgeprägtes Ganzes von Lehren und Anschauungen vorträgt, wie denn auch nach den sonstigen Nachrichten aus der apostolischen Zeit sein Auftreten von Anfang an eine besondere Sicherheit und Festigkeit der höchsten Grundsätze zeigt; bei Petrus und Jakobus ist die Frage zunächst noch völlig offen, wie weit überhaupt solche Ausprägung bei ihnen stattfand, und für unsere Untersuchung ihrer Lehre wird

*) Vgl. auch Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissensch. 1856 S. 247: „von „„Lehrbegriffen““ kann man doch höchstens bei Paulus und Johannes reden.“

die Beschränktheit der Quellen ohnedieß im Voraus eine gewisse Unsicherheit fürchten lassen.

Wollten wir aber den gesammten Gehalt der paulinischen Lehre, einen vollständigen paulinischen Lehrbegriff, entwickeln, um damit die Lehren der Andern zu vergleichen, so sollte es sich doch wohl von selbst verstehen, daß wir, das Einzelne nach dogmatischen Gesichtspunkten entfaltend, nicht etwa, wie meist zu geschehen pflegt, schlechthin beginnen dürften mit seiner Lehre vom Heil oder der Rechtfertigung, und hier etwa zuerst mit seiner Lehre vom Stande der Sünde oder der mangelnden Gerechtigkeit. Setzt doch die Lehre von der Gerechtigkeit als von einem zwischen Gott und der Menschheit stattfindenden Verhältnisse schon eine sehr bestimmte Anschauung von Gott und göttlichen Dingen überhaupt voraus. Und man sage nicht, in der Lehre und Lehrthätigkeit des Apostels werde die Beziehung hierauf zurückgetreten seyn, wie denn auch die Briefe nur Beiläufiges dafür bieten. Im Gegentheil: war ja doch die Thätigkeit des Apostels keineswegs bloß und auch gar nicht einmal vorherrschend nach den Seiten hin gerichtet, welche in den Briefen zumeist sich darstellen, sondern vielmehr auf die erste Verkündigung des Evangeliums unter einer Heidenwelt, gegenüber von welcher der Apostel, wenn er ihrer Sünde und ihres Irrthums sie überführen wollte, auf's Bestimmteste von solchen bestimmten allgemeinen Grundanschauungen ausgehen mußte; wie er es auch gethan hat, deuten die Reden in der Apostelgeschichte und die Ausführung Röm. 1, 18 ꝛc. an. Da aber kann nun in Betreff jener Anschauungen, welche dann auch für seine specielle Ausführung des Heiles in Christo den Hintergrund bilden mußten, bei dem Apostel nichts Anderes gefunden werden, als volle Uebereinstimmung mit einer auf alttestamentlicher Offenbarung ruhenden apostolischen Gesammtanschauung. Um wie vieles stärker, als es gegenwärtig in den meisten Darstellungen der Lehrbegriffe der Fall ist, müßte, wenn jener Hintergrund gebührende Berücksichtigung fände, von vorn herein die Gemeinsamkeit des Bodens, auf welchem Paulus mit seinen Mitaposteln und andern Mitgläubigen stand, an's Licht treten; wie müßte auch der in anderweitigen Darstellungen (vgl. Baur's Paulus) unverkennbar obwaltende Anschein schwinden,

als ob er Anspruch hätte, Kind desjenigen Geistes zu heißen, welcher einer den Boden der Offenbarung verlassenden Richtung für einen besonders hohen und freien gilt. Daß Hahn im Unterschied von den andern Genannten die hieher gehörigen Elemente aushebt, ist jedenfalls verdienstlich.

Da haben wir bei Paulus eine wahre „Absolutheit der Gottesidee", eine stete Richtung auf die Eine, alles bedingende Causalität Gottes, eine Weltentwicklung, deren Resultat ist, daß Gott Alles in Allem sey (Baur S. 621). Allein im Wesentlichen ist eine solche Auffassung schon die alttestamentliche und sicher die allgemein apostolische; denn bei aller Trennung zwischen Israel und der Heidenwelt waltet Gott immer nichtsdestoweniger ganz absolut über beiden, und Ziel der ganzen heidnischen und jüdischen Entwicklung ist nichts Anderes als die ganz absolute Herrschaft seines Reiches. Andererseits aber hat die Gottesidee des Apostels, der (a. a. O. S. 620) alles Beschränkte und Endliche von ihr soll fernzuhalten gesucht haben, durch und durch denjenigen Charakter, welchen jene Richtung dem Gottesbegriffe des einfältigen Christenglaubens und der ganzen, schon alttestamentlichen Offenbarung als einen beschränkten und endlichen vorzuwerfen pflegt. Als Person, ja wie eine ganz concrete Persönlichkeit, wohnt dieser Gott im Himmel und läßt von da aus (vgl. Röm. 1, 18.) seine Gerichte losbrechen. Die höchsten Aeußerungen, in denen er sein Wesen bethätigt, sind nicht Aeußerungen einer allgemeinen, die Welt durchwaltenden Idee, sondern es sind Aeußerungen des Zornes und Eifers, der Liebe und des Erbarmens; wer der Gottesidee des Alten Testaments und der übrigen Apostel eine andere, wie etwa die jüdisch-alexandrinische als eine reinere gegenüberstellen wollte, der hätte die paulinische nicht neben die reinere, sondern neben die beschränktere zu stellen. Nicht anders verhält es sich mit andern Vorstellungen, welche sich zunächst an die Gottesidee anschließen. Nicht der mindeste Grund ist, zwischen Paulus und der andern Apostel Vorstellungen von einer großartig sich gliedernden Engelwelt (vgl. Röm. 8, 38., auch 1 Cor. 15, 24. außer den jüngern Briefen) zu unterscheiden; und nicht etwa ist diese für seine Anschauung zu einer bloßen Nebensache geworden: er weiß sich mit ihr im unmittelbarsten beständigen Lebensverkehr, —

sieht die guten Engel als Genossen in den Gemeindegottesdiensten (1 Cor. 11, 10.), weiß nicht minder die bösen Geister sich nahe mit ihren Anfechtungen. Eine real vorhandene transcendente himmlische Welt ist's, aus der ihm auch alles Heil kommt: aus dem Himmel kommt Christus, der andere Mensch (1 Kor. 15, 47.), — im Himmel ist der gehoffte künftige Leib (2 Kor. 5, 1.), — in den dritten Himmel ward er selbst einmal entzückt (12, 2.). Von dort, als ein reales, für sich bestehendes Wesen kommt ihm auch der specifisch christliche Geist, — in völliger Uebereinstimmung mit der allgemeinen, schon alttestamentlichen Auffassung vom Geiste; er wird gesandt, wie Christus, der Herr, vom Himmel gesandt wird (vgl. Gal. 4, 4. 6.); ja in der Weise ist ihm der Geist concretes Wesen, daß er sogar „geistliche Leiber" sich vorzustellen vermag (1 Kor. 15, 44.); die merkwürdige Entdeckung Zeller's (Jahrb. 1852, S. 297), wornach die jüdische und urchristliche Vorstellung vom Geist eine materialistische war, trifft unsern, von jener Richtung sonst so hoch gestellten Apostel namentlich mit. — Wer solche Grundanschauungen im paulinischen Lehrbegriff nicht eingehend entwickeln will, der darf es jedenfalls nicht ohne eine bestimmte Rechtfertigung unterlassen. Wer sie in einer Gesammtdarstellung der apostolischen Lehrbegriffe oder der neutestamentlichen Theologie übergeht, hat ein zur Grundlage einer solchen Darstellung gehöriges Hauptstück weggelassen.

Wir sehen: falls auch eine genauere Untersuchung innerhalb jener Grundanschauung Einwirkungen des specifisch Christlichen und specifisch Paulinischen ergeben wird, so ist doch das specifisch Paulinische selbst nicht schon innerhalb ihrer zu suchen. Wir müssen bestimmter zur Lehre von dem in Christus erschienenen Heile, von der nunmehr erfolgten Offenbarung und Mittheilung aus jener himmlischen, göttlichen Welt fortgehen.

Wie treffen und bezeichnen wir nun hier am richtigsten den Kern der paulinischen Eigenthümlichkeit? Es ist neuerdings mehrfach versucht worden, ihn und desgleichen den der andern eigenthümlichen apostolischen Lehrbegriffe auf bestimmten Ausdruck zu bringen und hernach die Lehrbegriffe zusammen unter Ein Schema zu stellen. Schwerlich aber wird man einen der Versuche schon einen gelungenen nennen können.

Lutterbeck geht (S. 138 rc., 300) von der Auffassung der Person Christi aus. Gemeinsam sey den Aposteln die Lehre, daß Jesus der Sohn Gottes sey. Aber das Wesen dieser in zwei Naturen einigen Persönlichkeit könne aufgefaßt werden entweder vorzugsweise nach ihrer Unmittelbarkeit, d. h. Einzelnheit, Aeußerlichkeit und Diesseitigkeit, oder vorzugsweise nach ihrer Mittelbarkeit, d. h. Allgemeinheit, Innerlichkeit und Jenseitigkeit, oder endlich vorzugsweise nach ihrer Vermitteltheit, d. h. der beide erst zusammenfassenden und sich zugleich über beide schlechthin erhebenden Absolutheit und Concretheit: petrinischer, paulinischer und johanneischer Lehrbegriff. Allein diese Kategorien „Mittelbarkeit" u. s. w. sind so abstract und vag, ihre nächste Anwendung auf „Allgemeinheit, Innerlichkeit" u. s. w. ist so wenig gerechtfertigt, und eine Durchführung derselben durch's Einzelne der Lehrbegriffe ist vom Verfasser selbst so wenig hergestellt worden, daß wir nichts mit ihnen zu unternehmen vermögen. Wunderlich klingt's, wenn, während die zu wünschende Durchführung und Erläuterung vermißt werden mußte, am Schluß des Werks die Dreitheilung unter einem Bilde, dem Bild eines Concerts, uns nochmals vorgeführt wird: als Thema „Jesus der Gottessohn," — Matthäus mit dem Baß, Paulus mit dem Tenor, Johannes mit dem höchsten Sopran. — Sonst (S. 151 f.) stellt Lutterbeck die Unterschiede auch dahin fest: Petrus und die Petriner seyen Männer der unmittelbaren That gewesen, Paulus und die Seinigen Männer der Wissenschaft, Johannes, beides zusammenfassend und drüber hinausgehend, der Mann der Contemplation. Allein da müssen wir fragen: führt der hier zwischen Petrinern und Paulinern statuirte Unterschied schon einen Unterschied im Materiellen der Lehren und Anschauungen mit sich? können diese nicht beim Praktiker und beim Mann der Wissenschaft ganz dieselben seyn, nur bei diesem mehr zum System verarbeitet? Woher dann doch hier ein gerade auch auf's Materielle bezüglicher Unterschied?

Ebensowenig vermögen wir der Eintheilung, welche Hahn (S. 67 f.) aufstellt, und der Ableitung, welche er ihr gibt, beizustimmen. Er unterscheidet 1) den paulinischen Lehrbegriff, 2) die Lehrbegriffe der populären, 3) den der contemplativ mystischen, 4) die der hellenistischen Richtung, und führt sie auf Grundrich-

tungen, welche schon im Judenthum bestanden, zurück: 1) Der Paulinismus war nichts Anderes als diejenige Auffassung des Christenthums, zu welcher ein vom Pharisäismus (dem „äußersten Ausläufer einer speculativ-praktischen Bewußtseynsgestalt") zum Christenthum übergehender Jude bei normaler Entwicklung nothwendig gelangen mußte; 2) die Lehrbegriffe des Matthäus, der petrinischen Briefe, der Briefe Jakobi und Judä sind nur die Christianisirung der schon in der vorchristlichen Zeit bei der Menge vorhandenen Anschauung; 3) die beiden johanneischen Lehrbegriffe entsprechen der contemplativ-mystischen Richtung (welche im Essenismus ihre consequente Ausbildung fand); 4) die Lehrbegriffe von Markus, Lukas und Hebräerbrief entsprechen der hellenistischen Richtung. Ohne Zweifel ist es sehr wichtig, solche Einflüsse der schon dem Christenthum vorangegangenen Richtungen zu beachten. Hier aber reichen e gerade in der Hauptsache zur Erklärung nicht aus. Oder wie sollen wir gerade jene Ableitung des Paulinismus verstehen? wir sehen nur Möglichkeit für einen zweifachen Sinn: vom Pharisäismus aus soll er zu eben jener bestimmten Auffassung entweder deswegen gekommen seyn, weil der Pharisäismus bei normaler Entwicklung in's Gegentheil hatte umschlagen müssen: dann aber wäre die Symmetrie in der gegebenen Zusammenstellung zerstört, indem bei den andern drei Classen die vorchristlichen Richtungen ja doch vielmehr positiv sollten fortgewirkt haben; oder auch der Pharisäismus bei Paulus sollte noch positiv fortgewirkt haben, etwa als speculative Richtung: aber eine Ableitung dessen, was dem Apostel das Eigenthümlichste ist, aus pharisäisch-speculativer Richtung bedürfte kein Wort zur Entgegnung.

Am meisten empfiehlt sich die Bestimmung und Gliederung, welche von der Stellung der einzelnen Lehrbegriffe zum Alten Bund ausgeht — bei Neander und dann namentlich bei Schmid, welchem Meßner folgt. Hiernach stellen Jakobus und Petrus das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem Alten Testamente, Paulus und Johannes mehr im Unterschiede von demselben dar. Weiter sagt Schmid: Jakobus fasse das Evangelium mehr als das vollendete Gesetz, Petrus mehr als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung auf, während die zweite, die paulinisch-johanneische Grundform in ihrer Besonderung nicht mehr

an die Formen des Alten Bundes sich anschließe, sondern in positiver Entwicklung der Eigenthümlichkeit des Neuen Bundes fortschreite, nämlich erst, bei Paulus, vom negativen Verhältniß zum Gesetz und im Zusammenhang hiemit vom anthropologischen Boden ausgehe, dann aber, bei Johannes, die Lehre von der Person Christi zum Ausgangspunkt und zur Hauptsache mache; auch Johannes stelle hiebei das Evangelium hauptsächlich in seinem Unterschiede vom Alten Bunde dar, sofern es nicht Gesetz und nicht Weissagung, sondern mehr als das sey, nämlich Alles primitiv in sich habe, in der Person Christi, — er habe aber die Anerkennung dieses Unterschieds nicht erst zu erkämpfen wie Paulus, sondern erscheine im ruhigen Besitz und Anschauen derselben. Wenn nach diesem letzten Satze dem paulinischen Unterschiede zwischen Gesetz und Evangelium bei Johannes noch ein Unterschied zwischen Evangelium und der Weissagung selbst zur Seite tritt, so macht vollends Meßner die Beziehung auf's Gesetz einerseits und die Weissagung andererseits ebenso zum eigentlichen Eintheilungsgrund innerhalb der zweiten Grundform, wie sie bei Schmid zum Grunde der Theilung zwischen Jakobus und Petrus gemacht worden war: Paulus wird neben Jakobus genannt, sofern beide, nur gerade in relativ entgegengesetzter Weise, besonders das Verhältniß zum alttestamentlichen Gesetze in's Auge fassen, — Johannes neben Petrus, sofern beide die christliche Offenbarung vorzugsweise in ihrem Verhältniß zur alttestamentlichen Prophetie betrachten, nur wieder in entgegengesetzter Weise, nämlich Petrus die Erfüllung aller Weissagungen in Christo nachweisend, Johannes dagegen vorzugsweise darlegend, „wie in der Erfüllung der Weissagungen in Christo noch unendlich mehr gegeben ist, als was die alttestamentliche Prophetie enthielt." Zu dem ersten Paare, d. h. Jakobus und Paulus, und zu dem zweiten stellt dann Meßner drittens noch den Hebräerbrief, der vorzugsweise den Cultus des alten Bundes und sein Verhältniß zum Cultus des neuen im Auge habe. — Unstreitig nun ist hier von ganz richtigen Wahrnehmungen ausgegangen. Nur das, was über das Verhältniß des Johannes zur Prophetie gesagt wird, ist von vorn herein als unklar und unhaltbar anzufechten; denn so sehr man auch neben dem sichtlichen Streben des Johannesevangeliums,

die Erfüllung der Weissagungen nachzuweisen, andererseits anerkennen mag, daß der wirkliche Inhalt seiner (wie übrigens auch schon der paulinischen) Christologie und Heilslehre über alles Alttestamentliche, auch über den Inhalt der Prophetie hinausreiche, so kann man doch schlechterdings nicht sagen, daß er einen solchen Unterschied von der Prophetie hervorzuheben die Absicht habe, ja nicht einmal daß überhaupt ein bestimmtes Bewußtseyn von einem solchen bei ihm sich ausspreche, und es wäre deshalb verfehlt, in einer solchen Unterscheidung das eigentlich Charakteristische für ihn zu suchen. Allein auch mit dem Richtigen, was die Eintheilung im Ganzen gibt, ist doch der Mittelpunkt oder die Wurzel der einzelnen Lehrbegriffe in ihrer verschiedenen Eigenthümlichkeit noch nicht getroffen. Weiß hat nicht mit Unrecht bei Schmid in Betreff des petrinischen Lehrbegriffs eine Ableitung seines Charakters und seiner Gliederung aus dem, was nach Schmid Grundeigenthümlichkeit desselben ist, vermißt. Noch weniger sogar wird bei Paulus eine wirkliche Ableitung aus der angegebenen Grundeigenthümlichkeit sich denken lassen: denn diese ist ja eine bloß negative, und Schmid und Meßner wollten sicher nie behaupten, daß diese negative Richtung, das Dringen auf den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz für sich das Zeugende und Treibende in den eigenthümlichen Elementen des Paulinismus gewesen sey. Nicht minder aber kann man bei Petrus und Jakobus fragen: was hat sie innerlich gebunden, daß nicht auch sie bestimmter zur Erfassung der Unterschiede zwischen altem und neuem Bunde vorwärts schritten?

Ganz verzichten müßten wir endlich auf den Versuch, das Eigenthümliche der Lehrbegriffe neben ihrer Einheit überhaupt bestimmt auf einen Mittelpunkt zurückzuführen, wenn wir mit Weiß und in dem Sinne, welchen er damit verbindet, anzuerkennen hätten: die biblischen Schriftsteller haben gar kein System und können keines haben, sie haben vielmehr nur ihre bestimmten Gedankenverknüpfungen, Gedankenunterordnungen, Gedankenkreise, die sich allerdings hie und da, wie bei Paulus, wirklich der systematischen Form nähern (Deutsche Zeitschrift 1852, S. 310). So stellt Weiß selbst in seiner Entwicklung des petrinischen Lehrbegriffs das, was dem Petrus als dem Apostel der Hoffnung, das was ihm als

Apostel der Beschneidung und das, was ihm als Apostel Jesu Christi eigen seyn soll, einfach neben einander, ohne Beziehung von all dem auf etwas Gemeinsames zu versuchen. Aber bei jener Voraussetzung von Weiß werden zwei verschiedene Fragen nicht auseinander gehalten. Eine andere Frage ist's, ob ein Apostel den eigenthümlichen Inhalt seines Glaubens und dessen, was ihn im Leben durchgreifend bestimmt, mit Bewußtseyn unter einen bestimmten grundlegenden Begriff gebracht und in reflectirender begrifflicher Vermittlung das Einzelne darauf zurückbezogen oder gar das Einzelne aus dem Princip a priori zu deduciren versucht hätte; eine andere Frage, ob nicht bei jedem bestimmt ausgeprägten Glauben, bei jeder sittlich-religiösen Gesammtanschauung überhaupt ein die Eigenthümlichkeit hervorbringender Mittelpunkt vorausgesetzt werden muß, — ein Mittelpunkt, der dann nicht eben in einer bestimmten Lehrformel zu suchen ist, wohl aber im Innersten des Subjectes und seines religiösen Lebens selbst, in dem besonderen Charakter, welchen sein innerstes Bestimmtseyn durch Gott und Gottes Mittheilungen und sein Bewußtseyn von dieser Bestimmtheit trägt. Eine solche Grundrichtung, ein solcher Grundcharakter mag oft nicht gleichmäßig alle Seiten des Glaubens und Lebens durchdringen, sondern da und dort noch anderweitigen Einflüssen Raum geben; aber vorauszusetzen ist eine solche innere Einheit um so gewisser, je mehr wir es überhaupt mit einer in sich harmonischen, charaktervollen Persönlichkeit zu thun haben, geschweige denn in der Person, Anschauung, Lehre, Wirksamkeit eines Apostels. Bei jeder Wirkung und Kundgebung jener tiefsten, ursprünglichen Bestimmtheit greifen dann weitere Momente ein; sobald sie selbst und die höhere Wirkung, wodurch sie hervorgebracht worden ist, und Alles, was dieser Wirkung zur objectiven Voraussetzung dient, als Gegenstand der Anschauung und Betrachtung behandelt wird, so wird die Eigenthümlichkeit weiter abhängig seyn von den Unterschieden der natürlichen Geistesindividualitäten, — je nachdem die eine mehr auf kräftige praktische Bethätigung, eine andere mehr auf Contemplation, eine andere mehr auf denkendes, zerlegendes Eindringen in die Gegenstände gerichtet ist; wird zur Entfaltung von Lehren und vom innerlich vermittelten Zusammenhange derselben fortge-

schritten, so wird außer jener Individualität auch die Bildung und Uebung des denkenden Geistes, die dem Einen mehr als dem Andern zu Theil geworden ist, von Bedeutung seyn können; immer aber müssen und können wir auch noch bis auf die tieferen und tiefsten Wurzeln selbst zurückzugehen versuchen, so gewiß als gerade bei den Aposteln ihre Lehre auf dem innersten Grund ihres Lebens ruhte und auch die Fragen der apostolischen Zeit nicht auf bloße Lehrformen, sondern auf die tiefsten, unmittelbarsten Lebensinteressen sich bezogen.

Fragen wir nun, was denn überhaupt im Wirken und in der Lehre und Anschauung des Paulus mit voller Sicherheit als etwas ihm Eigenthümliches könne betrachtet werden, so ist hier zunächst jedenfalls gewiß seine Stellung zum Alttestamentlichen Gesetz anzuführen. Wir sagen nicht: seine Ansicht, daß das Christenthum auch den Heiden müsse gebracht, auch sie zur Theilnahme an der Theokratie und deren Segnungen sollen eingeladen werden. Denn daß dies überhaupt, wenigstens späterhin, geschehen sollte, darüber konnte auch bei den andern Aposteln kein Zweifel obwalten, wenn anders sie irgend für die Weissagungen der Propheten und für die klaren letzten Weisungen ihres Meisters Gehör und Sinn hatten. Das aber, daß die Heiden auch ohne Verpflichtung auf's mosaische Gesetz zuzulassen, ja daß auch die bisherigen Juden in Christo dieser Verpflichtung enthoben seyen, hat Paulus als der erste unter den Aposteln behauptet und zur Anerkennung gebracht. — Insofern ist es gewiß richtig, wenn man, um die Eigenthümlichkeit des Paulus zu bestimmen, wirklich, wie es zu geschehen pflegt, von seinem Verhältnisse zum Alten Testament oder vielmehr zum mosaischen Gesetze ausgeht. Allein was ist der tiefere Grund seiner hierauf bezüglichen Anschauung? Hier werden wir zurückgeführt auf eine Grundlage, die ihm mit allen andern gemein, die indessen von ihm, oder von welcher er selbst auf eigenthümliche Weise erfaßt worden ist.

Thatsächlich nämlich ist die ursprüngliche und eigentliche Wurzel für des Apostels Ueberzeugung, vom Gesetz frei zu seyn, nicht etwa sein Bewußtseyn „der Freiheit von Allem, was bloß eine äußere Beziehung zum Menschen hat" (vgl. Baur a. a. O. S. 515);

nicht von dieser allgemeinen Voraussetzung geht er bei seiner Polemik gegen das Gesetz aus, könnte es auch gar nicht, da er im mosaischen Gesetze gar nicht bloß etwas so Aeußerliches, etwa bloß äußere Ceremonien, sondern sittliche, in der innersten Beziehung zum Menschen stehende Forderungen sieht. Schwegler redet von einer „immanenten Dialektik des Judenthums, dialektischem Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion" (Schwegler, nachapost. Zeitalter, Bd. I. S. 155—56); er sagt bestimmter (S. 152—53), Paulus führe seinen Beweis für die Ungültigkeit des Gesetzes aus der immanenten Dialektik desselben, indem er die Sätze, daß Niemand durch's Gesetz gerechtfertigt werde u. s. w., aus der Natur des Gesetzes ableite: aber nicht aus der Natur des Gesetzes leitet sie Paulus ab, sondern aus dem sittlichen Zustand, in welchem der Mensch verhaftet ist, gegenüber vom Gesetz, — und aus jenen Sätzen selbst würde für sich noch gar nicht folgen und wird auch von ihm noch gar nicht gefolgert, daß somit das Gesetz nicht mehr gültig sey. Es ist nicht nöthig, hier die betreffenden Abschnitte des Römer- und Galaterbriefs erst im Einzelnen auseinander zu legen. Das klare Ergebniß dieser Abschnitte ist: wir sind vom Gesetze befreit deßwegen, weil positiv und thatsächlich statt der durch's Gesetz geforderten und doch nicht zu erlangenden Gerechtigkeit eine andere in Christus und seinem Versöhnungswerke geoffenbart ist, und weil die Christen gar nicht mehr die alten Subjekte sind, auf denen das Gesetz liegt und bei aller immanenten Dialektik liegen bleibt, auch nicht bloß subjectiv in ihrem Bewußtseyn und ihrer Auffassung Gottes andere geworden, sondern durch objective Lebensmittheilung in dem Christus, dessen Tod den Fluch des Gesetzes wegnahm, zu neuen, der Forderung des Gesetzes nicht mehr unterworfenen Persönlichkeiten umgeschaffen; kurz: weil sie in Christus erlöst sind. Dieses Erlöstseyn selbst aber ist für Paulus nicht Ergebniß einer Argumentation; sondern die Wahrheit, daß Christus der wahre rettende Gottessohn ist und daß sein Tod wirklich jene Bedeutung hat, steht ihm fest vermöge einer ganz unmittelbaren und nur desto sichereren Erkenntniß Dessen, der, wie er ihn objectiv als den Verherrlichten schaute (1 Kor. 9, 1.), so innerlich durch den Vater ihm geoffenbart worden ist (Gal. 1, 16.); und daß das in diesem Christus

erschienene Heil wirklich auch ihm selbst persönlich zugetheilt ist, weiß er eben vermöge dieser lebendigen Offenbarung und vermöge des fortwährenden lebendigen Zeugnisses, das der heilige Geist oder der Geist Christi selbst in ihm ausspricht. Das Primitive bei Paulus waren nicht „abstracte dogmatische Lehrformeln" (vgl. hiegegen Schwegler I, 149.); das Primitive waren aber auch nicht „praktische Grundsätze, das Verständniß seiner geschichtlichen Stellung des ihm gewordenen Lebensberufes" (s. Schwegler ebend.). Sondern das Primitive war eben jenes innere Bestimmtseyn, das er selbst als ein „Ergriffenseyn von Christo" (Phil. 3, 12.) bezeichnet. Von da aus fiel ihm dann das Licht der Offenbarung auch auf all jene einzelnen Momente in Jesu Person und Werk, welche den Inhalt seiner Lehre bilden, von da aus auch auf die Grundsätze, welchen er in der Praxis zu folgen hatte.

Zunächst aber, ehe wir zur eigenthümlichen Gestalt der hieraus hervorgehenden paulinischen Anschauung fortschreiten, werden wir eben das, was auch den Anderen darin mit ihm gemein ist, anzuerkennen haben. Das Bewußtseyn nämlich, wirklich der Erlösung theilhaftig zu seyn, ist in dieser Allgemeinheit niemals bloß bei Paulus zu suchen gewesen. In was Anderem sollen wir die Lebenswurzel der gesammten ersten Christengemeinde suchen, als in eben derselben Gewißheit? Und gerade bei ihr kommt es besonders darauf an, solche Wurzeln zu erkennen; denn wer bei ihr nach ausgeführten, formulirten Lehrsätzen und Lehrsystemen forschen wollte, müßte freilich ein überaus dürftiges Bild von ihr bekommen — und ein Bild, das doch gar schlecht sich vertrüge mit den Bethätigungen einer reichen, unbeugsamen, frischen Lebenskraft, welche ihr sicher Niemand abstreiten kann. — Recht ärmlich wird so das Bild bei Schwegler, indem er nach den dogmatischen Eigenthümlichkeiten im Glauben jener Gemeinde fragt; er findet in demselben keine neue Idee: die Messiasidee selbst war eine unter den Juden längst zu einem festen dogmatischen Typus ausgeprägte Vorstellung; es bestand zwischen den ersten Christen und den messiasgläubigen Juden nur der „untergeordnete sachliche Unterschied, daß die Einen die Verwirklichung dieser Idee in die nächstliegende Vergangenheit verlegten, die Andern noch von der Zukunft erwarteten;" „der Gesichtskreis

des Judenthums war auf keinem Punkte überschritten" (S. 91 f., ebenso Baur S. 513). Wie dies das zeugende, stärkende und erhaltende Princip einer Gemeinde werden konnte, bleibt dann im Dunkeln; auch wenn man noch die Hoffnung hinzunimmt, daß jener Messias, dessen Auferstehung in den Vorstellungen der Jünger bereits den Widerspruch seiner Erscheinung und seines letzten Schicksals gegen die gewöhnlichen Messiaserwartungen aufgehoben hatte, einst in voller Herrlichkeit zur Ausführung des erwarteten Reiches wiederkommen werde, so gibt uns dies noch kein neues Licht; das Judenthum, das von seinem, nur freilich ihm persönlich noch unbekannten Messias, auch eine solche Zukunft erwartete, blieb ja doch todt oder zeigte nur noch das kurz aufflackernde Leben fanatischer Schwärmerei. — Aber schon die einfachsten, schlichten Mittheilungen aus der Urgeschichte und den Urzuständen der Gemeinde führen weit über ein solches Bild hinaus. Es ist wahr: man könnte wohl das Wesentliche ihres Glaubens in den Einen Satz zusammenfassen, daß Jesus der Messias sey. Aber keineswegs sahen sie im Namen des Messias seine Bedeutung erschöpft (vgl. Schwegler S. 101). Sondern indem sie Schaaren von Volksgenossen zum Glauben an denselben Messias herbeirufen, bieten sie ihnen bestimmtes, schon vorhandenes Heil an. Sie taufen zur Vergebung der Sünden (Apostelg. 2, 38.), und zwar nicht mit der Taufe, mit welcher schon Johannes getauft, sondern mit derjenigen, welche dieser erst als eine künftige, höhere, wahrhaft kräftige angekündigt hatte. Sie wissen, daß sie diese jetzt wahrhaft haben, die Taufe mit dem heiligen Geist und mit Feuer; sie verheißen diesen Geist sammt der Vergebung der Sünden schon für die Gegenwart Denen, die sich taufen lassen (ebendas.). Auch von außerordentlichen, wunderbaren Kundgebungen dieses Geistes berichtet nicht etwa bloß eine spätere Ueberlieferung in der Apostelgeschichte; vielmehr können wir durchaus nichts Anderes voraussetzen, als daß die Charismen, welche Paulus, besonders 1 Kor. 12., aufzählt, Gemeingut der ursprünglichen judenchristlichen, wie der späteren heidenchristlichen Gemeinden waren. Dieses ganze neue Leben aber, in welchem die Gemeinde wuchs und blühte, ruhte ihr auf ihrer Beziehung zu ihrem Messias, — und das heißt nicht auf der Erinnerung an seine Vergangenheit und Hoffnung auf

seine Zukunft, sondern auf der lebendigen Gemeinschaft mit dem Gegenwärtigen, Erhöhten, der selbst in ihrer Mitte zu seyn verheißen hatte. In seinem Namen geschieht die Taufe (Ap.-Gesch. 2, 38.) und geschehen die Wunder (Ap.-Gesch. 3, 6.); daß ein Israelite hiemit nicht ein bloßes Nennen dieses Namens oder eine äußere Erinnerung an den Träger desselben meinen konnte, versteht sich von selbst schon nach dem hergebrachten Sinn und Gebrauch des Ausdruckes „im Namen Gottes"; und eben ihn selber rufen sie ja auch an: „die seinen Namen Anrufenden" ist die bezeichnendste Benennung für sie (Ap.-Gesch. 9, 14. 1 Cor. 1, 2.). — Auf die Zukunft erst ist allerdings wesentlich ihr Sehnen, Trachten und Hoffen gerichtet (vgl. Ap.-Gesch. 3, 20 f.). Aber indem ihr Geist auf diese Zukunft sich richtet, ist er schon jetzt in der freudigsten, gehobensten, zuversichtlichsten Stimmung, und gerade in der Gewißheit davon, daß schon jetzt die Erlösung da ist und die Sünden getilgt werden, sind sie auch der noch künftigen „Zeiten der Erquickung" so sicher. (Ap.-Gesch. 3, 19. 20; 4, 24—33.)

Wenn man, wie z. B. Schmid thut, ein „messianisches" und ein apostolisches Zeitalter unterscheidet, so kann man sagen: über das, was das messianische Zeitalter bietet, sey schon mit dem, was wir so in den Anfängen des apostolischen Zeitalters anerkennen müssen, hinausgegangen. Jesus hat nicht etwa selbst schon, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, eine solche Bewußtseynsgestalt lehrend vorgetragen. Das Bewußtseyn oder die innere Stimmung und Richtung, die er zunächst zu erzeugen sucht, ist sowohl nach den synoptischen, als nach den johanneischen Reden die einer reinen Hingebung an Gott und eines Hinnehmenwollens dessen, was Gott dem Glauben darbietet, — wobei er in den johanneischen Reden sich selbst als den, welchen sie aufnehmen sollen, in den Mittelpunkt stellt. Aber er redet zu den Seinigen nicht als zu Solchen, welche schon jetzt die Kraft und Freudigkeit eines neuen, aus Gott stammenden Lebens haben oder haben sollen und haben können, oder als Solchen, die schon in vollem Sinne der Versöhnung theilhaftig sind oder seyn können; er führt ihnen auch solche Zustände nicht weiter aus, sondern gibt nur vor seinem Weggang noch eingehendere, darauf bezügliche Verheißungen, welche von Jenen noch nicht verstanden werden, und hinterläßt ihnen

Aussagen über die sühnende Bedeutung seines Todes, welche Jenen noch ein unfaßbares Geheimniß bleiben, das Weitere sollte nicht durch vorläufige Reden, sondern hernach durch That und wirkliche Erfahrung offenbar werden. Unmittelbar mit dem apostolischen Zeitalter aber ist wirklich schon die principiell neue Lebensgestaltung eingetreten sammt der darauf ruhenden neuen Gestalt des Bewußtseyns; wie tief das Neue schon erfaßt wird, wie tief es im Bewußtseyn schon nach den verschiedenen Seiten hin durchgedrungen ist und auch in Lehren und praktischen Grundsätzen sich Gestalt gibt, — das freilich ist erst die weitere Frage.

Die bestimmte Hervorhebung desjenigen Grundcharakters, welchen auch schon das Leben und Bewußtseyn der judenchristlichen apostolischen Gemeinde getragen haben muß, schien hier nicht bloß nothwendig gegenüber von einer Auffassung, welche ein specifisch christliches Princip in der That erst mit Paulus eintreten läßt, sondern auch an sich als Grundlage alles dessen, was im Einzelnen über das Verhältniß der späteren paulinischen Gestaltungen zu jener ersten und im Zusammenhang hiemit zum Inhalte des Jakobus- und Petribriefs zu sagen seyn wird; es ist diese Grundlage auch von Solchen, welche in ihrer Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe jene Richtung bestritten, doch meist nicht genügend in's Auge gefaßt worden.

Sofort aber ergeben sich innerhalb jenes Zustandes und Bewußtseyns Derer, die in ihrem Glauben an Christus als Versöhnte und Geistbegabte sich wissen und so der Zukunft des Herrn freudig entgegensehen, von selbst verschiedene mögliche einzelne Richtungen und Gestaltungen. Man kann daran denken, daß tieferes Erfassen des dargebotenen Heiles mehr Sache des Einen als des Andern ist, und daß, auch wo Zwei gleich kräftig erfaßt haben und erfaßt sind, der Eine mehr als der Andere sich beschauend darein versenken, und von Denen, welche so darein eindringen, der Eine mehr als der Andere das, was ihm sich darbietet, auch in Lehre gestalten und entfalten wird. Und man kann ferner im allgemeinen Inhalte des Heiles gewisse Hauptmomente und Hauptseiten unterscheiden und wird voraussetzen dürfen, daß hier das eine, dort das andere ein relatives Uebergewicht hat. Solche zwei Hauptseiten sind im Vorhergehenden

bereits angegeben worden, indem wir einerseits die Gewißheit von dem Heile als einem schon mitgetheilten, andererseits die Aussicht auf eine noch künftige Offenbarung und Vollendung des Heiles von Anbeginn an in der Christenheit voraussetzen mußten. Am besten werden wir den zuletzt genannten Unterschied voranstellen. Denn wir werden im Voraus geneigt seyn dürfen, ein Ueberwiegen jenes zweiten Momentes über das andere gerade auch schon bei den ersten Jüngern und gerade in der ersten Zeit ihres christlichen Lebens zu erwarten. Denn so lebendig auch der neue Geist gerade diese seine ersten Träger erfaßt haben mochte, so ist es doch im Wesen innerer Entwicklung begründet, wenn er zunächst vorzugsweise nach derjenigen Seite hin seine Triebkraft und sein Feuer zeigte, welcher schon bisher vorzugsweise die Richtung ihres, bei aller Befangenheit doch keineswegs bloß äußerlichen, sondern wahrhaft dem Himmlischen nachtrachtenden Sinnes und Lebens zugekehrt war. Welches aber diese Seite war, erhellt genügend aus dem Verhalten und den Reden der Jünger während des irdischen Wandels Jesu und noch nach seiner Auferstehung. Und hiemit traf ja auch die Gestalt zusammen, welche den alttestamentlichen Weissagungen über das messianische Reich eigen ist, sofern auch diese zwar auf solche geistige Güter, dergleichen die Jünger schon jetzt zu genießen sich bewußt waren, mit Nachdruck hinweisen, aber bei Allem, was sie verkündigen, immer schon auf die letzte Vollendung den Blick hinlenken; war Sinn und Richtung der Jünger schon ursprünglich wesentlich durch diesen Charakter der Weissagungen bestimmt gewesen, woran dann auch das Fleischliche ihrer Erwartungen sich hing, so schloß sich auch jetzt, innerhalb des neuen Lebens, ihre Anschauung vorzugsweise an jene Gestalt an, ohne daß wir darum ein daran sich hängendes fleischliches Wesen ihnen auch jetzt noch vorwerfen dürften. Dagegen mochte das schon gegenwärtige Heilsgut und das in Christi Namen und Kraft schon jetzt angebrochene Leben, so sehr es sich regte und fühlbar machte, doch noch minder ein Gegenstand tieferer Erfassung, Ergründung und Entfaltung werden; wir werden hiebei auch daran uns zu erinnern haben, daß alle die ersten Apostel mehr oder weniger allmählig, mittelst des sie vorbereitenden und zubereitenden Umganges Jesu, welchem

bei Manchen noch die Vorbereitung durch Johannes den Täufer oder wenigstens sonst ein Wandel und Streben nach Art echter Israeliten voranging, in den Stand der Gnade und des Lebens waren hineingeführt worden; dann machte das Neue dieses Standes nicht solchen überwiegenden Eindruck wie bei Einem, der auf andere Weise berufen worden war; was Einem, für welchen dieser Stand mittelst schroffen Durchbruches eintrat, schon mit diesem Eintritt sich aufdrängte, das mochte im Bewußtseyn der Anderen erst mittelst längerer Erfahrung und Vertiefung so stark und voll sich geltend machen.

Unstreitig war wirklich dieser Charakter der ursprünglichen Richtung der zwölf Apostel und der übrigen Jüngerschaar eigen, wenn irgend aus den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte sich Schlüsse ziehen lassen. Gerade auch der gegenwärtigen Geistesausgießung selbst wird unmittelbare Beziehung auf die hereinbrechende letzte Entscheidung und Vollendung gegeben, und zwar mit ausdrücklichem Anschluß an die Prophetie (Apostel-Gesch. 2, 16 f.).

Weiter liegt es im Wesen dieser Richtung, daß sie bei ihrem Verhalten zu dem schon gegenwärtigen Heilsgute auch noch weniger reflectirt über das Verhältniß der einzelnen Momente, die bei seiner Aneignung in Betracht kommen, und ferner, daß das neue Leben auch in Hinsicht auf seine Entfaltung in einem bestimmten sittlich religiösen Verhalten und in bestimmten Formen desselben noch weniger gerade nach der Seite des Neuen und specifisch Eigenthümlichen hin wird aufgefaßt und angeschaut werden. Was das erste betrifft, so wird einfach Buße, Taufe auf den Namen Christi und Bekenntniß Christi gefordert, ohne daß ein Bedürfniß genauerer Bestimmungen gefühlt würde. Was das Andere betrifft, so sehen wir die Jünger, während sie eigene religiöse Gemeinschaft halten unter sich und mit dem Herrn, in dessen Namen sie zusammenkommen und dessen Mahl sie feiern, doch fortwährend am alttestamentlichen Cultus theilnehmen und, während sie ihrem neuen Geiste der Bruderliebe und der frohen Genügsamkeit an den ihnen zugetheilten himmlischen Schätzen durch Dahingabe ihres Einzelbesitzes Ausdruck geben, doch zugleich noch einfach verharren in den alttestamentlichen Formen für die Reinheit und Heiligkeit des

persönlichen Lebens. In beiden Beziehungen ist es zu einer Erkenntniß davon, daß das mosaische Gesetz für den Eintritt in's Reich Gottes und für den ganzen Wandel der Gläubigen bindend zu seyn aufgehört habe, noch nicht gekommen.

Aber auch nachdem Paulus die Consequenzen des Evangeliums gegenüber vom mosaischen Gesetz zur Geltung und Anerkennung gebracht, nachdem ein Petrus, wenn gleich anfangs noch zurückscheuend vor befangenen Judaisten, auch seinerseits, wenigstens in der Mitte von Heidenchristen, heidnisch zu leben begonnen, und Jakobus, das Haupt der judenchristlichen Muttergemeinde, obgleich er die Anhänger des Gesetzes mit der überall fortbestehenden Vorlesung desselben (Ap.-Gesch. 15, 21.) beruhigen zu müssen glaubte, und nach dem Zeugniß der Ueberlieferung für seine Person treu in den Formen des Gesetzes blieb, dennoch dem Heidenapostel die Hand zu brüderlichem Zusammenwirken auf ihren getrennten Gebieten gereicht hatte: auch da können wir nicht bloß bei Jakobus, sondern selbst auch noch bei Petrus in ihren Sendschreiben jene ursprüngliche eigenthümliche Richtung fortwirken sehen. Hinsichtlich des ersten Petribriefes hat Weiß wirklich auf gelungene Weise gezeigt, daß die stete Betonung der Hoffnung in ihm nicht bloß aus der praktischen Tendenz des Briefs (vgl. z. B. 1, 21.; 3, 5. 15.) sich erklären lasse; diese Betonung ist durch den ganzen Brief hindurch viel stärker, als z. B. in paulinischen Briefen selbst an solchen Stellen, wo die Hinweisung auf die Hoffnung der Christen recht eigens zu geistlichem Zuspruche dienen soll, und unbegründet ist die Einwendung Baurs, daß die Hoffnung, wenn sie bei Petrus solche besondere Bedeutung haben sollte, doch wenigstens mit der Parusie in bestimmte Verbindung müßte gebracht seyn (Jahrb. 1856, S. 213): denn daß das Gehoffte etwas mit der Parusie Eintretendes sey, verstand sich für Petrus und alle anderen Apostel und alle Leser des Briefes von selbst. Mit Glück hat Weiß auch die psychologische Basis, welche wir gerade bei Petrus für jene Eigenthümlichkeit voraussetzen dürfen, beleuchtet (S. 88 f.). Wenn Weiß ferner den Petrus in dem Brief als den „Apostel der Beschneidung" reden zu hören glaubt, so können wir dieß zwar in dem Sinn und Maß wie er nicht finden, aber wir wissen ja, daß er ursprünglich (Gal. 2, 9.) bloß Apostel

der Beschneidung war, erkennen auch in dem Briefe jedenfalls eine wirklich „eigenthümliche, in die Augen fallende, überwiegende Anlehnung an's Alte Testament" an, aus welchem alle Begründungen entnommen, in dessen Worten, Bildern und Ideen alle Gedanken des Apostels ausgedrückt sind (Lechler a. a. O., S. 120 f.). Und das oben Erörterte sollte zeigen, wie die besondere Beziehung auf's Judenthum und auf's Alte Testament nicht etwa bloß nach der Art von Weiß neben die Betonung der Hoffnung zu stellen, sondern innerlich mit ihr zu verbinden ist (vgl. hiefür auch Meßner S. 119). — In Betreff des Jakobusbriefes fällt von selbst jene Eigenthümlichkeit auf, daß die sittliche Entfaltung des neuen Lebens noch so wenig von dem neuen, specifisch christlichen, anstatt von einem auch schon im Alten Bunde gegebenen Grund und Mittelpunkte bestimmt erscheint, während man dies bei dem Briefe des Petrus, so vorherrschend auch sein Blick dem Heil als einem noch künftigen zustrebt, keineswegs mehr sagen kann.

Wir können nun im Unterschiede von dieser Richtung das Eigenthümliche von Paulus und Johannes kurz darin zusammenfassen, daß sie von jenen beiden Seiten, welche wir in der Offenbarung des Heilsgutes unterschieden haben, auch die erste in ihrer ganzen Fülle und Tiefe erfassen, in ihr leben und weben und so zuversichtlich, wie nie Einer vor ihnen und wohl auch Keiner nach ihnen, von derselben zeugen. Mit vollstem Gewicht bezeichnen sie das Heil als ein schon gegenwärtiges, das Leben als ein in Christo schon mitgetheiltes. Zwar können wir noch viel weniger von ihnen sagen, daß die andere Seite ihnen an Wahrheit oder Bedeutung verloren habe, als wir von der zuerst bezeichneten Richtung sagen durften, das Bewußtseyn von der ersten Seite sey bei ihnen noch nicht vorhanden oder wenigstens unkräftig gewesen; wir müssen vielmehr anerkennen, wie ein Johannes, je mehr er sich schon als Kind Gottes in Christo weiß, nur desto mehr in Hoffnung und fortwährender Heiligung nach der Erscheinung dessen sich streckt, was wir erst noch seyn werden, und nicht minder Paulus nach der künftigen herrlichen Offenbarung Christi, der jetzt schon unser Leben, mit welchem aber unser Leben jetzt noch in Gott verborgen ist (vgl. z. B. 1 Joh. 3, 2 f.; Col. 3, 2 f.; Phil. 3, 20 f.; 2 Cor. 5, 2 f.); allein das, was gerade als ihr

Eigenthümliches sich bemerklich macht, ist nicht dies, sondern eben jenes tiefe und gewaltige Bewußtseyn und Zeugniß von demjenigen, was sie bereits haben, und was dann allerdings ihr Trachten nach dem Künftigen nur desto energischer machen mußte. Wir verweisen, was Johannes betrifft, auf die gesammte in seinen Briefen herrschende Grundstimmung und Grundidee und auf seine Vorliebe für diejenigen Aussprüche Jesu, wonach dieser dem Glauben unmittelbar schon das Leben zusagt und eins mit ihnen schon hienieden werden will; bei Paulus auf die kräftige Hervorhebung davon, daß wir versöhnt, gerecht, gerettet, erweckt, lebendig gemacht, in's himmlische Wesen versetzt bereits sind (vergl. z. B. Röm. 5, 1—11.; Eph. 2, 5—10.). Auch Petrus weiß und fühlt sich als Wiedergeborenen, und hat schon jetzt unaussprechliche Freudigkeit; aber das Erste beim Eintritt in's neue Leben ist ihm schon der Blick auf das erst noch Zukünftige: die Wiedergeburt ist ihm vor Allem Wiedergeburt zur Hoffnung, und Gegenstand der Freude ist ihm vor Allem dasjenige Heil, welches, obgleich schon jetzt sicher verbürgt, doch erst noch im Himmel bereit gehalten wird (1, 3 f.); man vergleiche damit den Ausdruck der Freude über den schon gegenwärtigen Gnadenstand Röm. 5, 1 f., oder jene vollkommene Freude, welche Johannes (1 Joh. 1, 3. 4.) seinen Lesern in einer schon gegenwärtigen Gemeinschaft mit dem Vater und mit Jesu Christo erwecken möchte. Besonders kommen hier die Aussprüche über eine schon jetzt eingetretene mystische Gemeinschaft mit Christus, über ein Geborenseyn aus Gott in Betracht. Denn so willkürlich es wäre, und so wenig es mit der Beziehung, in welche sicher schon die ersten und alle Apostel ihr Leben und Wirken zur Kraft, zum Namen und zur Person Jesu setzten, sich vertragen würde, wenn wir das Bewußtseyn von einem Seyn und Wandeln in Christo (vgl. auch 1 Petr. 3, 16.; 5, 14.) überhaupt als etwas eigenthümlich Paulinisches betrachten wollten, so bleibt doch die tiefe Erfassung und Durchführung den Schriften des Paulus eigen und hängt mit dem, was sicher überhaupt erst ihm eigenthümlich war, eng zusammen. So reicht die Beziehung, welche Petrus der Auferstehung Christi zur Wiedergeburt der Christen gibt (1, 3.), keineswegs schon an die paulinischen Worte von einem wirklichen Mitauferstehen mit Christus, noch auch seine Ermahnung zu einem

Leiden, welches in Christi Nachfolge geschieht und welches zum Abtödten und Aufhören der Sünde dient (4, 1.), an die Worte von einem in Gemeinschaft mit ihm selbst und mit seinem Tod erfolgenden Leiden und Sterben (Röm. 6, 4.; Col. 2, 12.; 2 Kor. 4, 10.). Und nicht minder reicht ferner über die allgemeine, mit dem Begriff einer Neugeburt schon nothwendig verbundene Vorstellung von einem höheren Samen, aus welchem wir mittelst des Wortes erzeugt werden, und bei welchem wir zunächst nur überhaupt an himmlische, geistliche Kraft zu denken veranlaßt sind, wesentlich hinaus jene hohe, bestimmte, mit Nachdruck wiederholte johanneische Rede vom Geborenseyn schlechthin aus Gott selbst; auch Jesus hatte, wo er von einem Neugeborenwerden redete, es nur erst unbestimmt als ein Geborenwerden von oben oder aus dem Geiste (Joh. 3, 3. 5.) bezeichnet (Joh. 8, 47. ist nicht die Rede von eigentlichem Geborenseyn): wir haben hier einen Grundbegriff, der dem Evangelisten (vgl. im Evangel. 1, 13.) im Unterschiede von dem bei ihm redenden Jesus zugehört. — Auch diese Richtung hängt ohne Zweifel eng zusammen mit der Individualität der Apostel, welche sie vertreten und mit Wegen, auf welchen dieselben geführt wurden. Auf den natürlichen Einfluß der bestimmten, hier zur Sprache kommenden Individualitäten wurde schon früher hingewiesen. Was die Führungen anbelangt, so erinnern wir bei Paulus wieder an den gewaltsamen, schroffen Uebergang aus dem alten in's neue, eben deßwegen desto bestimmter in seiner schon gegenwärtigen Neuheit sich darstellende Leben mittelst des mächtigen persönlichen Eindrucks von dem erhöhten Versöhner und Lebensspender selbst; bei Johannes an sein schon ursprüngliches besonders inniges Verhältniß zur Person Jesu, und hernach an die lange Zeit, die er Allem nach mehr der innern Arbeit und Vertiefung, als der Thätigkeit nach Außen gewidmet und welche bei ihm zwar den glühenden Drang nach der Zukunft seines Herrn keineswegs gemindert, aber doch auf der andern Seite zu immer innigerer Erfassung des im Herrn schon angebrochenen Lebens ihn geführt haben mochte.

Mit dem innern Entwicklungsgange des **Paulus** und **Johannes** hängen endlich auch diejenigen **Unterschiede** zusammen, welche innerhalb des Beiden Eigenthümlichen doch wieder statt-

finden und welche wir gleichfalls in tiefere Wurzeln werden zurückverfolgen können. Sehr scharf stellt sich für beide das höhere, göttliche Leben, welches ihnen jetzt zugetheilt ist, im Gegensatz gegen das von Gott abgekehrte, an Christus keinen Theil habende Weltleben; es ist der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Gott und dem Fürsten der Finsterniß. Beiden findet ferner der eigentliche Eintritt in jenes höhere Leben erst statt durch die Wiedergeburt als einen in's zeitliche Leben des Subjects fallenden Vorgang; denn auch bei Johannes kann nur gewaltsame Verdrehung das Werden zum Kinde Gottes, d. h. den Uebergang zum Kindseyn aus einem Stand, in dem man es noch nicht ist, oder das Geborenwerden von oben, d. h. die Umgestaltung in ein seiner Natur nach neues Wesen (Joh. 1, 12; 3, 3.), zum bloßen Uebergang aus einem Zustand, in welchem man dieses Wesen schon in sich hat, in einen, da man sich dessen auch bewußt ist, machen: von einem bloßen Bewußtwerden dessen, was man an sich wirklich schon wäre, ist in Allem, was bei Johannes vom Heilsproceß gesagt wird, überhaupt gar nicht die Rede, und jene Andeutung des einfach ausgesagten „Werdens" ist ohnedieß schon sprachlich eine reine Gewaltthat. Eigenthümlich aber ist dem Johannes nun allerdings dieß, daß er die höhere Richtung derjenigen, welche wirklich durch Taufe und Aufnahme des menschgewordenen Christus in vollem Sinne Kinder Gottes werden, zurückverfolgt auch in die Zeit, da das von oben stammende göttliche Wesen noch nicht wahrhaft das Ihrige, noch nicht der wahre Mittelpunkt und volle Inhalt ihrer Persönlichkeit geworden ist, da aber das göttliche Licht, welches mit dem präexistenten Christus eins ist, doch bereits einen innerlich bestimmenden Zug auf sie ausübte und auch Werke, welche dem göttlichen Charakter des Lichtes entsprechen, in ihnen erzeugte (vgl. 3, 21.; auch 8, 47. gehört wohl hieher; und ferner vgl. den „Zug des Vaters" 6, 44.). Von dieser Seite aus angesehen erscheint der Weg, der sie in's Reich Gottes führt, als ein gerader, während er von der andern Seite aus angesehen, sofern bis zur Wiedergeburt ihr eigentliches Wesen doch das fleischliche ist (3, 6.), doch auch bei Johannes nur als ein Weg der Umkehr, der Buße, kann angesehen werden. Es ist nicht anders denkbar, als daß die erste Seite schon wegen

solcher thatsächlich vorhandenen Beispiele, bei denen sie besonders stark in die Augen fallen mußte, von keinem Apostel verkannt wurde. Man denke unter den Juden an Solche, welche Jesus selbst als „rechte Israeliten" bezeichnen konnte und welchen auch der Pauliner Lukas das Lob der „Gerechtigkeit" zu geben kein Bedenken trägt (Luk. 2, 6.); wir haben eine entsprechende Aeußerung von Petrus über einen geborenen Heiden (Ap.-Gesch. 10, 36.), so wenig er auch diesen darum irgend schon im Besitz des Heiles selbst anerkennt und so bestimmt er überall in seinen Reden an die Juden die Erlangung des Heiles von Buße, von Umkehr abhängig macht. So weist uns ja auch Paulus ausdrücklich auf ein höheres Licht hin, das schon von Natur in den Heiden ist und auch in ihnen schon mehr oder weniger als wirksam gedacht werden darf; und auch bei sich läßt er, während er sich als vornehmsten Sünder bekennt, doch durch den Beisatz, daß er unwissend gesündigt, auch für jene erste Seite der Betrachtung einen gewissen Raum, und bringt sie sonst durch Hinweisung auf diejenige Gewissenhaftigkeit, in der er auch im Sündenstande gewandelt, ausdrücklich zur Geltung (1 Tim. 1, 13. 15.; 2 Tim. 1, 3.; Ap.-Gesch. 23, 1.). Allein wie es bei Johannes sicher sehr zu beachten ist, daß gerade er jene angeführten Aussprüche Jesu mittheilt, so ist bei Paulus anzuerkennen, daß Keiner so stark wie er, trotz des Unterschiedes, welcher auch schon im vorchristlichen Leben zwischen dem einfachen Walten der Sünde und den Einflüssen des göttlichen Lichtes stattfinden mochte, den eigentlichen, durchgreifenden Wendepunkt betont, vor welchem doch nur Mangel an wirklicher Gerechtigkeit und, was das wesentlich herrschende Princip betrifft, doch nur Finsterniß stattfindet; er ist's, auf welchen mit einer überhaupt nur auf diese Seite principiell eingehenden Entwicklung der protestantische Lehrbegriff sich stützt. Von selbst denken wir hier bei unsrem Apostel an die besondere Art, wie er an sich und in sich selber jenen Wendepunkt erfahren; Gott hat ihm so, wie er ihn berief, auch den Beruf gegeben, in voller Kraft von der Tiefe und Bedeutung jenes Gegensatzes zu zeugen. Bei Johannes dürfen wir schon aus der ihn hier unterscheidenden Eigenthümlichkeit schließen, wiefern er einen andern Weg geführt wurde; und geschichtlich steht fest, daß er dem

Zuge des Lichtes, noch ehe er Christ wurde, wenigstens so, wie es im Täufer leuchtete, gefolgt war.

Ein weiterer Unterschied zwischen Paulus und Johannes schließt sich an diesen an. Bei jenem Wendepunkt, beim Eintritt in's neue Leben, lassen wieder verschiedene Momente sich auseinanderhalten; es sind zwei Grundmomente, von denen nie eines in christlichem Bewußtseyn fehlen wird, die auch schon auf Grund des Alten Testamentes nur verbunden gedacht werden konnten und schon beim Beginn der Gemeinde immer mit einander auftreten, die aber doch bald mehr bald weniger auseinander gehalten, und von denen bald mehr das eine bald mehr das andere betont werden konnte. Es ist, negativ ausgedrückt, die Aufhebung der Schuld und des Fluchs der Sünde einerseits, der Macht der Sünde andererseits; positiv ausgedrückt einerseits die Herstellung des rechtlichen Verhältnisses zu Gott und die Zulassung in den Gnadenstand, andererseits die Einpflanzung der neuen, beseligenden und sittlich thätigen Lebenskräfte und des himmlischen, göttlichen Wesens selbst. Beide Seiten sind unmittelbar verbunden in jener ganz einfachen, ursprünglichen Zusammenstellung von Sündenvergebung und Geistesmittheilung. Ja sie sind wohl schon verbunden zu denken in dem Einen Ausdruck: Erlösung oder Reinigung von den Sünden, — wenn derselbe ohne nähere Bestimmung gebraucht wird; denn schon von der Alttestamentlichen Anschauung her müssen wir voraussetzen, daß, wo die Sünde gefühlt wird, vor Allem der Druck der Schuld und die Angst vor dem Gericht empfunden wird; und so geschieht nicht bloß bei Paulus die Erlösung durch das Blut Christi als durch ein sühnendes (Röm. 3, 24.), und der Erlösung wird geradezu die Sündenvergebung gleichgesetzt (Eph. 1, 7.), sondern auch bei Johannes werden wir in der „Reinigung von aller Sünde durch Christi Blut" (1 Joh. 1, 7.) gemäß den weitern Sätzen V. 9.; 2, 1. 2. als erstes Moment die Sühne und Vergebung finden müssen; tritt aber mit der Vergebung sofort bei allen Aposteln auch die Befreiung von der Sünde als einer sittlich bindenden ein, so dürfen wir dieselbe zuversichtlich auch schon im Ausdrucke mit angedeutet finden, der dieses ja schon seinem Wortlaut nach voraussetzen läßt; so geschieht dann wohl auch ohne weitere ausdrückliche Vermittlung

ein Uebergang vom einen auf's andere Moment: z. B. 1 Petr. 2, 24., wo das Hinauftragen der Sünde an's Kreuz und die Beziehung auf Jes. 53. deutlich auf ein Wegräumen der Schuld hinweist, sofort aber als Zweck jenes Hinauftragens unmittelbar die sittliche Umwandlung genannt wird.

Eigenthümlich aber ist nun dem Johannes einmal, daß er die Momente im Heil nicht zu trennen, sondern in ihrer Gesammtheit anzuschauen und unter den positiven Begriff des Lebens zu stellen liebt. Sodann — während in den Reden seines Jesu das Leben zunächst dem Tode und Verlorenwerden als einem gerichtlichen Verhängniß (vgl. besonders 3, 16 f.) gegenübersteht und im Gegensatze hiezu, ganz im Einklange mit den Reden des synoptischen Jesus, allgemein als ein Zustand vollkommener, messianischer Beseligung und des „vollen Genüges" (10, 10.) bezeichnet werden kann — wird von ihm selbst in seinem ersten Briefe so stark und vorzugsweise, wie nirgends sonst im Neuen Testament, das specielle Moment der innern Wesensmittheilung, des Geborenwerdens aus Gott, betont.

Auch bei Paulus hat der allgemein biblische Grundbegriff des Lebens seine volle Bedeutung als solcher; wo er den großen Gegensatz des adamitischen und des von Christus ausgehenden Zustandes schließlich überschaut und zusammenfaßt (Röm. 5, 12. ꝛc.), da stellt er ihn kurz unter den Begriff des Todes einerseits und des Lebens andererseits; und zwar ist das Leben, obgleich er vorherrschend es bestimmter als das mit der künftigen Vollendung eintretende auffaßt, doch auch ihm schon wesentlich mit dem Heile selbst gegeben (vgl. Röm. 8, 6. 10.). Auch er ferner weiß keineswegs bloß von Mittheilung einzelner göttlicher Kräfte und Gaben, sondern Christus, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt, wohnt und wirkt selbst in den Gläubigen, so daß ihr Leben wesentlich sein Leben in ihnen ist. Aber während man sagen kann, daß er in der einfachen und doch so vollen Entfaltung dieser Seiten immerhin gegen Johannes zurückbleibe, ist ihm dagegen eigen, daß er wie kein Anderer die Momente lehrhaft aus einander hält, daß er gerade das erste Moment, das der Sündenvergebung, betont und erörtert, und daß er auch das, was in diesem Momente sonst verbunden erscheint, in der Auseinanderlegung trennt.

Die erste Frage, um welche es schon nach alttestamentlicher Voraussetzung bei der Erlangung des Heiles sich handeln mußte, ist die über die rechtliche Stellung zu Gott: die Frage, wie ihm vor Gericht und Urtheil die Schuld getilgt und Gerechtigkeit zugesprochen werden könne; denn erst der Gerechte kann leben. Diese Frage beantwortet der Römer- und Galaterbrief; sie ist rein für sich aufgefaßt, indem gefragt wird nach des Menschen Rechtfertigung; nicht einmal die subjective Reinigung des Gewissens, das inwendige Losgesprochenwerden desselben, was sonst unmittelbar mit zur Sündenvergebung gezogen werden mag, ist im Begriff der „Rechtfertigung" an sich schon mit enthalten. Und so wird denn auch bei der Antwort, wie die Rechtfertigung von Seiten des Menschen erlangt werde, alles ferngehalten, was sonst von Seiten des Christen geschehen muß, was aber in die Rechtfertigung als solche nicht eingreift: wir erhalten die Lehre von der Rechtfertigung, und zwar von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Es ist eine Antwort, welche ihrem Wesen nach schon in der allgemeinen Gewißheit, daß Christus der Erlöser aus einem bisher stattfindenden Stande der Sünde und des Verderbens ist, involvirt liegt; aber dazu, daß sie aufgestellt werde, gehörte nicht bloß ein tiefes und vollkommenes Erregtseyn durch jene Gewißheit oder ein umfassendes Bewußtseyn von derselben, sondern auch eine scharfe Trennung der in der Frage über den Heilsproceß liegenden Momente, — eine scharfe Fixirung eben jenes rechtlichen Verhältnisses. Auch hiezu kam Paulus durch die Führungen seines Lebens selbst, — durch die Erfahrung seines persönlichen Lebens und die Anforderungen seines Berufslebens. Die Frage nach eben jenem Verhältniß muß am schärfsten von dem in's Auge gefaßt werden, der am entschiedensten auf dem Gesetzesstandpunkt sich bewegt und in Gesetzeswerken sein Heil sucht; denn recht ausdrücklich ist ein solcher sich bewußt und spricht es aus, daß es zunächst um eine dem Gesetzesverhältniß entsprechende rechtliche Abschätzung seiner Leistungen und seiner Person nach Maßgabe seiner Leistungen sich handeln wird und muß; er selbst hat vor allen Dingen Recht und Gericht gefordert und vorausgesetzt, — hat auch insofern an Gottes eigene Offenbarung im Alten Bunde sich angeschlossen, als diese die Aussicht

auf's Leben wesentlich auf ein richtendes und gerechtsprechendes Urtheil Gottes gründet, — hat aber darin gefehlt, daß er wirklich auf dem Wege des Gesetzes ein gerechtsprechendes Urtheil erlangen zu können meinte. Damit nun, daß diese Meinung zusammenbricht, hört die Frage, wie ein gerechtsprechendes Urtheil zu erlangen sey, nicht auf, Grundfrage zu bleiben; wer aber dann Christum gefunden hat, hat in ihm die tröstliche, erhebende Antwort auf dieselbe; es gründet sich ihm diese Antwort nicht auf eigene Deductionen, sondern auf eine ihm mit allen Gläubigen gemeinsame, göttlich gewirkte Gewißheit: nur weiß gerade er um deswillen, was vordem in Arbeit, Kampf und Verzweiflung an sich selbst ihn bewegt hatte, sie eindringender und schärfer zu geben. Und wie Paulus auf solchem Wege zur tiefen und klaren eigenen Ueberzeugung von ihr geführt worden war, so veranlaßten ihn zu lebhafter Entwicklung derselben die Umstände seines Berufes, nämlich der nothwendige Widerspruch gegen den Gesetzeseifer der Judaisten. — In Betracht kommt endlich hier sicher bei ihm auch die individuelle Bildung und natürliche Begabung seines Geistes: die Gabe, das, was ihm unmittelbar gewiß war, auch in klarer und scharfer Form zu denken und in sicherer, dialektischer Entfaltung vorzutragen. — Und in Betreff der hier ausgehobenen Punkte darf denn auch sein früheres Pharisäerthum beigezogen werden: pharisäische Gesetzlichkeit, welche ihrer Natur nach immer auf Gottes richtendes Urtheil den Blick lenkt, und pharisäisch wissenschaftliche Uebung des Denkens. Den Inhalt seiner Lehre aber hat er nicht aus, sondern trotz dem Pharisäerthum, — durch die Gnade, die ihn in der pharisäischen Gerechtigkeit nicht zur Ruhe kommen ließ und die wahre ihm offenbarte.

Wir weisen, auf die ganze bisher gegebene Entwicklung zurückschauend, noch auf die verschiedene Fassung hin, welche darin ein einzelner biblischer Grundbegriff, der schon bei Johannes erwähnte Begriff der Gotteskindschaft, erhalten hat. Jesus selbst lehrt die Seinigen Gott ansehen als den, der ihnen in Liebe und Güte als Vater sich erweist und den sie mit vollem Vertrauen anrufen dürfen (Matth. Kap. 5—7. 10, 20. 13, 43 u. sonst), hält sich aber dabei noch in solch unbestimmter Form der Rede und weist die Seinigen nicht etwa schon an, ihrerseits auch in vollem Rechte

von Kindern und als theilhabend am Wesen des Vaters sich zu fühlen, stellt ihnen vielmehr das, daß sie wirklich für Kinder jenes Vaters gelten können, erst als Ziel vor Augen (Matth. 5, 9. 45.). Auch die Reden des johanneischen Jesus führen keineswegs schon das apostolische oder johanneische Bewußtseyn der Kindschaft ein; sie zeigen, ohne überhaupt das Wort zu nennen, nur factisch den Weg dazu. Das Bewußtseyn davon soll den Jüngern dann anbrechen, wenn sie wirklich in vollem Sinne Gotteskinder werden. — Mit der zugetheilten Versöhnung und mit der Geistesmittheilung trat sodann ein, was, nach Paulus und nach Johannes, im Allgemeinen den wirklichen Besitz der Kindschaft begründet. Das Bewußtseyn der Neugeburt, das mit dem thatsächlich neuen Geist der Christengemeinde anbrach (so auch bei Jak. und 1 Petr.), wies schon von selbst auf Gott als den zeugenden Vater hin; im 1 Petribrief wird auch der Begriff der Kindschaft ganz bestimmt eingeführt und vorausgesetzt (1, 14. 17.) *). Allein nach dem,

*) Sehr weit hat hier Weiß durch sein Streben, den noch niedrigeren Standpunkt des Petribriefes nachzuweisen, sich hinreißen lassen (S. 170 ꝛc.). Wenn Petrus Gott den uns wiedergebärenden nennt, so meint er dieß einfach mit alttestamentlichen Aussprüchen wie Mal. 2, 10., Deut. 32, 6. zusammenstellen zu können: den grundwesentlichen Unterschied zwischen diesem Machen, Annehmen und Gestalten der Nation und jenem innern, substantiellen Umschaffen der einzelnen Persönlichkeiten würdigt er nicht. Wenn ferner Petrus in einer für ihn allerdings charakteristischen Weise die Christen bei dem Wandel, den sie hier in der verderbten Welt unter den Versuchungen des eigenen Fleisches als Fremdlinge führen müssen, vorzugsweise zur Furcht (d. h. ja doch wohl zu einer heiligen Furcht vor Gott und gegenüber von jeder irdischen und fleischlichen Verunreinigung) ermahnt, so sieht Weiß darin eine „Verschiedenheit der Grundanschauung" gegenüber von Paulus, welcher die Furcht ausdrücklich als Charakteristikum des überwundenen Knechtsverhältnisses bezeichne, und erkennt in der Furcht den geraden „Gegensatz" der Liebe zu Gott, von welcher denn auch bei Petrus gar nicht die Rede sey; nach solchen Deductionen, die freilich in einer Anmerkung sogleich wieder gemildert werden, müßten wir dann wohl auch schließen, daß die petrinische Grundanschauung einer niedrigeren Stufe angehört als die des Jakobus, weil bei diesem gerade die Liebe mehrmals „als Kriterium der wahren Christen vorkommt", und daß Paulus Elemente verschiedener Grundanschauungen vereinigt, weil er nach 2 Kor. 5, 11. die Furcht des Herrn kennt, nach 2 Kor. 7, 1. die Heiligung wesentlich in der Furcht Gottes sich vollziehen läßt und Phil. 2, 12. mit Furcht und Zittern das Heil zu wirken ermahnt, dagegen von der Liebe zu Gott in diesen beiden Briefen gar nicht redet.

was oben über den Petribrief gesagt worden ist, werden wir es nicht bloß als zufällig ansehen dürfen, daß das erhebende Bewußtseyn der Kindschaft und Alles dessen, was in ihr bereits verliehen ist, in dem Zuspruch des Apostels weniger hervortritt als die Verpflichtung, welche dasselbe für den Wandel auf dem irdischen Pilgerwege mit sich bringt, und daß so auch die Momente ihres Inhalts sich nicht bestimmter fassen lassen. Dagegen entfaltet sich jenes Bewußtseyn mit seiner ganzen Höhe und Fülle bei Paulus und Johannes. Charakteristisch ist aber wieder das Verhältniß, in welchem die Momente desselben bei Beiden zu einander stehen. Bei Paulus tritt die Sohnschaft wesentlich damit ein, daß der Glaubige vom Fluch erlöst und zu Gnaden angenommen ist; er geht ein in den freien Genuß eines Verhältnisses zu Gott, welches schon Israel zugetheilt gewesen war, und erhält das Recht auf die Erbschaft der göttlichen, messianischen Güter; und weil er so Sohn geworden ist, schickt Gott ihm seinen Geist oder den Geist Christi als Geist der Sohnschaft und als Geist neuen sittlichen Lebens in's Herz (Galat. 3, 26, 4, 5—7. Röm. 8, 14—17. 9, 4.). Bei Johannes (vgl. 12. 13.) kommt in der Bestimmung unseres Begriffs jenes Loswerden von Schuld und Fluch nicht für sich in Betracht, und die Kindschaft fällt ihm unmittelbar zusammen mit der Wesensmittheilung selbst, von welcher wir bei Paulus zu sagen haben, sie werde zu Theil auf Grund der schon erfolgten Annahme zur Kindschaft. — Als wirkliche Kinder, aber in dem Sinne, wie es Paulus oder Johannes aussprechen können und sollen dann die Glaubigen auch in ihrem sittlichen Wandel eben dem genügen, an was Jesus den Namen echter Kinder des himmlischen Vaters knüpfte (1 Joh. 3, 10. Phil. 2, 15.).

Absichtlich wurde bisher von einer Hereinziehung dessen, was man Lehrbegriff des Hebräerbriefes zu nennen pflegt, noch Umgang genommen. Wir haben es hier mit einer Schrift zu thun, deren Verfasser uns unbekannt ist und bei der wir daher auch noch vorsichtiger als bei den apostolischen Sendschreiben prüfen müssen, wie weit der Inhalt der einzelnen Schrift überhaupt

schon in die Eigenthümlichkeiten der Grundrichtung und Gesammtanschauung des Urhebers einen sichern Blick thun läßt. Obgleich wir der Ansicht, daß Paulus nicht der Verfasser ist, nur zustimmen können, glauben wir doch, daß die Neueren, um diese Ansicht zu beweisen, großentheils jene Vorsicht nicht genug anwandten.

Der Inhalt des Briefes hat jedenfalls den andern neutestamentlichen Schriften gegenüber das Eigene, daß er eingehend das Verhältniß des alttestamentlichen zum neutestamentlichen Cultus bespricht. Aber von einem eigenen Lehrbegriff des Verfassers dürfen wir doch nur dann reden, wenn diese Eigenheit nicht bloß mit der Veranlassung dieses Briefes einerseits und der übrigen, besonders der paulinischen Briefe andererseits zusammenhängt, — wenn wir nicht voraussetzen dürfen, daß der Brief, obgleich nicht von Paulus verfaßt, doch nur eine schon ganz im Wesen des Paulinismus selbst liegende, von Paulus selbst in seinen Briefen wenigstens angedeutete und bei andern Veranlassungen vielleicht auch schon ausgeführte Seite darbiete. Und wirklich fordert eine Ausführung der paulinischen Grundlehre, wornach der Alte Bund durchweg göttliche Offenbarung und Einrichtung ist, und wornach doch das Gesetz für die Christen nicht mehr gelten soll, nothwendig auch schon eine Rechtfertigung über das Verhältniß zu den im Gesetze verordneten Cultusformen; und wenn wir die paulinische Bezeichnung Christi als eines Opfers oder die Bezeichnung jener Gesetzesformen als eines Schattens dessen, was in Christus erschienen ist, vernehmen, so ist ja hiemit schon klar derjenige Gesichtspunkt aufgestellt, welcher die Auffassung des Hebräerbriefes durchweg bestimmt; auch die Idee von Christus als dem Hohenpriester führt uns nicht auf einen neuen Standpunkt, sondern sie ergab sich aus jenem Gesichtspunkte von selbst, sobald überhaupt nach dem Verhältniß des alttestamentlichen Priesterthums zu dem, was in Christo erschienen ist, gefragt wurde. Andererseits ist ganz undenkbar, daß die Anschauungen unseres Verfassers über das Verhältniß des alten zum neuen Bunde überhaupt auf dasjenige Gebiet, welches er in dem Briefe bespricht, sich beschränkt haben sollten; Meßner (S. 296) sagt, dem Verfasser erscheine als der wichtigste Bestandtheil des alten Bundes gerade der Cultus desselben; allein auch so konnte ihm ja doch derjenige Haupt-

theil des Gesetzes, welcher sittliche Forderung an den Einzelnen richtet und auch für's sittliche Leben äußere Formen der Reinigung und Heiligung aufstellt, nicht fremd seyn, und so auch nicht die Frage, wie zu jenen Forderungen das Christenthum sich verhalte. Ueberging er diese Frage, so müssen wir schließen, daß er überhaupt zu vollständiger Lehrentwicklung nicht veranlaßt war, so wie umgekehrt Paulus im Römer- und Galaterbrief gemäß der dort vorliegenden Veranlassung die andere Frage, wiefern in Christus wirklich der Opfercultus erfüllt sey, nicht auszuführen brauchte und nicht ausgeführt hat. Und die verschiedenen Veranlassungen sind aus den beidemal gegebenen Antworten leicht zu ermitteln. Bei den beiden paulinischen Briefen ist es das Bedenken, ob der Eintritt in den Besitz des Heiles, das als objectiv erschienenes, durch Christum und seinen Tod vermitteltes vorausgesetzt wird, nicht eigene sittliche, gesetzliche Leistungen erfordere. Im Hebräerbriefe sehen wir Judenchristen vor uns, welche aus der Gemeinschaft des alttestamentlichen Cultus ausgestoßen, Bedenken darüber haben, ob mit dem alttestamentlichen Priesterthum und seinen Opfern nicht die Vermittlung des objectiven Heils selbst, der Sühne und Sündenvergebung, verloren gehe; dort handelt es sich um Leistungen der Subjecte zur subjectiven Erwerbung des Heils, hier um priesterliche Mittleracte zur objectiven Herstellung desselben; wie dann die Aneignung für das Subject erfolgt, kommt hier gar nicht eigens zur Sprache. — Allerdings wird nun doch auch im Hebräerbriefe der Glaube eigens besprochen, allein nicht unter dem Gesichtspunkt, ob er und wiefern er das Heil aneigne, ja überhaupt nicht unter einem dogmatischen Gesichtspunkt. Es gilt, praktischen Anfechtungen gegenüber, die Leser überhaupt beim Glauben festzuhalten (vgl. den ganz klaren Uebergang in Kap. 10), nicht etwa sie zu belehren, was die Bedeutung des Glaubens gegenüber von den Werken sey. Und für die hierauf zielenden Ermahnungen hat es der Natur der Sache nach viel weniger Interesse, gerade das Specifische des christlichen Glaubens hervorzuheben, als vielmehr eindringlich zu machen, wie Gott überhaupt immer und überall Glauben von den Seinigen fordere, wie ferner der Glaube nicht bloß bei ihnen, welchen die Entsagung in Betreff des Irdischen und sinnlich Gegenwärtigen

schwer fiel, sondern schon seit jeher gemäß seinem ganzen Wesen und gemäß allen geschichtlichen Beispielen auf etwas Unsichtbares und noch nicht Gegenwärtiges, erst Gehofftes sich richten müsse, und wie demgemäß vollends sie, denen das Beste zuvor versehen sey, in solchem Glauben ausharren sollten. Da ist denn kein Ort für dogmatische Auseinandersetzungen darüber, wiefern der Glaube — rechtfertige. Da kann man aber deswegen auch nicht sagen, der Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben sey dem Briefe fremd in dem Sinne, daß er der dem Brief zu Grund liegenden Gesammtanschauung fremd seyn sollte (vgl. Meßner S. 310). Man kann auch nicht sagen, der Begriff der Rechtfertigung müßte wenigstens da eintreten, wo die Reinigung von der Sündenschuld besprochen wird (vgl. Neander, Pflanzung und Leitung u. s. w. S. 845); denn auch Paulus führt, während er allenthalben von der Wegtilgung der Sündenschuld redet, jenen bestimmtern Begriff doch nur da als Hauptbegriff ein, wo er den oben charakterisirten Gesetzesstandpunkt zu bekämpfen hat. Auch bedarf's keines langen Beweises, daß das Wort vom Gerechten, der seines Glaubens lebt, Hebr. 10, 38. anders als Röm. 1, 27. aufzufassen ist; nicht darin zwar wird man einen Unterschied zu finden haben, daß die Construction beidemale eine verschiedene wäre (Meßner S. 311, Reuß, Gesch. d. h. Schr. N. Test. S. 138), wohl aber einen ganz offenbaren darin, daß der Hebräerbrief das Wort gar nicht Solchen, welche von Werken Seligkeit erwarten, sondern Solchen, welche vor Drangsal zurückweichen, entgegenstellt. Daß aber dem Verfasser doch seinerseits die wahre Gerechtigkeit als eine solche, welche dem Menschen gemäß dem Glauben (und somit auf Grund des Glaubens) zukommt, bekannt ist, glauben wir nach 11, 7. (vgl. Bleek z. d. St.) voraussetzen zu dürfen *); ob er dieselbe auch so scharf wie Paulus der Werkgerechtigkeit gegenübergestellt hat, — das zu beantworten, gibt er in seinem Brief uns keine Gelegenheit; nur

*) Noah war theilhaftig geworden der Gerechtigkeit, welche ist der Stand eines vor Gott gerecht Erfundenen, — gegenüber von dem Gerichte, welches Gott andererseits über die Welt ergehen ließ, — so wie 10, 38. das „Leben aus Glauben" seine nächste Beziehung hat auf das Kommen des Herrn als eines der da richtet und die nicht beim Glauben Bleibenden verdammt.

das freilich, daß bei ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben keineswegs so wie bei Paulus in den Mittelpunkt seiner Anschauung vom Heil überhaupt trat, womit dann wohl von selbst auch mindere Schärfe in der Auffassung derselben sich verband, werden wir aus dem Mangel eines Eingehens in sie gegenüber von Judenchristen insofern immerhin schließen dürfen, als bei solchen Judenchristen wie denen unseres Briefs vornweg vorauszusetzen ist, es werde auch an Licht über sie ihnen gefehlt haben: ein Paulus hätte, wo er solchen Fehler fand, allerdings wohl nie eine eingehendere Widerlegung unterlassen.

Die auffallendste Abweichung vom paulinischen Charakter finden wir in der Sprache und ganzen Haltung des Briefes. Man vermißt bei ihm, während sein Styl weit feiner gebildet ist, das Scharfe und Schlagende der paulinischen Dialektik. Noch mehr aber wird zu beachten seyn, wie er in seinen sinnigen, mit Reflexion entworfenen Ausführungen hinter der lebendigen Frische und Unmittelbarkeit des apostolischen Geistes eines Paulus zurückbleibt. Und hieran können wir denn das anschließen, was uns doch auch für sein religiöses Bewußtseyn selbst eine entschiedene Eigenthümlichkeit und sodann auch die Wurzel für etwaige einzelne Eigenthümlichkeiten seiner Anschauungen und Lehren zu bilden scheint. Wir finden dieß darin, daß der innerste Mittelpunkt des tieferen apostolischen, namentlich paulinischen Lebens und Bewußtseyns, nämlich die unmittelbare mystische Gemeinschaft mit Christus, in dem Briefe nirgends zur Sprache kommt. War auch gerade kein Grund da, das genannte Moment zu entfalten, so lagen doch im Verlaufe des ganzen Briefes, in den Ausführungen über die Reinigung der Gewissen, in den Reden von der im Neuen Bund eintretenden „Vollendung" der Gläubigen, in den Ermahnungen zum Dulden, das ja ein Paulus vor Allem als Dulden mit Christo tragen lehrt, von selbst so viele Veranlassungen, jenes Moment irgendwie wenigstens bestimmt zu berühren, daß wir, wenn dieß doch unterblieb, wirklich auch gerade jene Tiefe der Auffassung vom Mittelpunkte des christlichen Lebens werden vermissen dürfen. Hierin steht unser Brief zurück auch gegen den Geist, der den ersten Petribrief durchweht, während er in lehrhafter Ausführung des objectiven Versöhnungswerkes Christi viel mehr

als dieser, ja weitläufiger als irgend eine andere neutestamentliche Schrift sich ergeht. Wir werden darin schon dem Wesen nach denselben Unterschied vom Geist und Zeugniß der Apostel sehen können, welcher überall bei den nachapostolischen Schriftstellern stark sich geltend macht, aber auch schon in der apostolischen Zeit bei nicht apostolischen, übrigens geistig reich gebildeten Lehrern mag stattgefunden haben: ein Zurücktreten jener Tiefe sowie jener Frische und Unmittelbarkeit, und daneben eingehendere Reflexion und wohl auch Speculation über die objectiven Lehrmomente. Was von objectiven Glaubenssätzen der apostolische Geist in der ihm durchweg eigenen Einheit von Leben und Erkennen erzeugt hatte, wurde dann vom christlichen Nachdenken weiter verarbeitet, während die Wurzeln davon keineswegs mehr in gleichem Maße in der Gemeinde fortlebten und zum Bewußtseyn kamen.

Nach dem Bisherigen können auch wir da, wo von der Anerkennung des Unterschiedes neutestamentlicher Lehrtypen irgendwie Umgang genommen wird, eine neutestamentliche Theologie nicht anerkennen; und zwar werden wir, je tiefer wir die Gestalten der Anschauung und Lehre auf den Mittelpunkt des innern Lebens zurückzubeziehen haben, desto gewisser erwarten dürfen, daß der Unterschied der Richtung jedesmal mehr oder minder über die ganze Gestalt der Lehre sich werde erstreckt haben. Andererseits aber folgt aus der Einheit, welche wir doch ursprünglich zu Grunde liegen sehen und welche auch durch ihre Entfaltung nach verschiedenen Seiten hin nicht leidet, daß auch die einzelnen Lehren, in welchen sie verschieden sich ausprägte, nicht in wirkliche Gegensätze werden auseinander gehen können. Auch wo die Entfaltung einer Seite noch zurückbleibt und deshalb den Consequenzen dieser Seite noch Vorurtheile entgegentreten können (wie bei der Frage über die Geltung des Gesetzes wenigstens für Judenchristen), folgt darum keineswegs, daß von hier aus ein Gegensatz sich forterstrecke auf anderweitige Momente, welche aus dem gemeinsamen Grunde des Glaubens und Lebens sich ergeben. Wir werden ferner nach dem Bisherigen auch in Hinsicht auf lehrhafte Bestimmtheit überhaupt Unterschiede zu erwarten, — namentlich eine

solche bei Paulus, um seiner individuellen geistigen Art und Ausrüstung willen, weit mehr als bei den Andern zu suchen haben. Allein eine, wenn auch noch unbestimmtere Ausprägung in festen Lehrformen war doch schon für das ursprüngliche christliche Bewußtseyn, das auf bestimmte Thatsachen und Offenbarungen sich gründete und in Bekenntniß sich aussprechen und in Predigt weiterwirken wollte, schlechthin nothwendig; es kam dazu der Anschluß an die Formen des alttestamentlichen Glaubensinhaltes; auch Einheit in der hebräischen und in der griechischen Ausdrucksweise mußte sich so von vornherein bilden; sodann ergibt sich bei der Verbreitung von Paulus' Briefen und bei dem Verkehr zwischen den christlichen Gemeinden von selbst ein Einfluß seiner ausgebildeten Lehrweise auch auf andere Apostel und Gemeinden, — während bei ihm selber solche weitere Ausbildung eben auf einer nothwendig schon vorhandenen gemeinsam apostolischen Grundlage von Lehrformen erfolgte; nur so läßt sich diejenige Einheit in Lehrformen und Terminologie erklären, welche dann auch in den nachapostolischen Schriften von Anfang an herrscht. — Dieß Alles haben wir im Voraus zu beachten, wenn wir nun auch noch in Betreff einzelner Hauptlehren das, was als Einem Apostel eigen gelten kann und was nicht, untersuchen wollen. Zugleich aber ist uns, besonders auch durch einzelne neuere Darstellungen, die Warnung nahe gelegt, auch bei den ausgeprägtesten apostolischen Lehrformen doch den Unterschied zwischen ihnen und denjenigen, welche erst die Kirche abgeleitet hat, nicht zu übersehen.

Die Fortsetzung wird nach dem Vorstehenden die einzelnen Hauptlehren erörtern.

Die speculative Erkenntniß Gottes,

mit besonderer Beziehung auf die theologische Erkenntnißtheorie.

Von Professor Dr. Chalybäus in Kiel.

Nichts kann der Pflege der Frömmigkeit heutzutage weniger frommen, als die vergeblichen Versuche, den positiven Glauben auf den Unglauben an die Vernunft zu gründen, die Kraft der religiösen Zuversicht durch die Schwäche der Erkenntniß zu stärken und durch die Verzweiflung an der Wissenschaft das heilbedürftige Gemüth in die Arme einer mehr oder weniger blindgläubigen Autorität zu scheuchen. Nicht jedes Mittel ist für jede Zeit und Bildungsstufe das geeignetste. Als ein neues Princip zuerst in die gesammte Denk- und Lebensweise der Menschheit eingeführt, die Zöglinge einer vergangenen Weltanschauung in eine total andere versetzt werden sollten, da galt es, alle festgewurzelte Vorurtheile abzuthun und „zu werden wie die Kinder", denn „der neue Wein läßt sich nicht auf die alten Schläuche ziehen". Aber wenn wir das neue Princip ergriffen haben, so sollen und wollen wir es auch begreifen, d. h. innerlichst aneignen, mit unserer ganzen Persönlichkeit ungetheilt darin leben, die ganze Welt im neuen Lichte schauen, nicht bloß factisch, sondern auch mit unserer Intelligenz uns erlöst finden von allem Widerspruch und Zweifel, um vom passiven zum activen, freudigen und freien Gehorsam fortgehen zu können; und da gilt es, „alles zu prüfen und das Beste zu behalten". Alles prüfen aber können und dürfen, ja sollen wir unbeschadet unserer Demuth, denn von Gott wird, was er thut, nicht halb, nicht fruchtlos gethan, die Frucht aber und der Zweck ist die Freiheit der Kinder Gottes. So lange da noch verschiedene, entgegengesetzte Weltanschauungen mit einander im Kampfe liegen, ist der kritische Zweifel unvermeidlich, eine gewisse Skepsis, in der das Wissen sich selbst versucht, nothwendig und zweckdienlich; der momentane Zweifel bleibt in der Wissenschaft auch stets und bei jedem Schritte das negative Mittel, um

zur Gewißheit hindurch zu dringen. Und dieses Zweifeln kann mehr oder weniger tief greifen. Man begreift, wie der Christ, namentlich der protestantische Theolog, in dieser Durchgangsperiode sich gestehen muß, daß er nicht alle Mysterien, z. B. das der Weltschöpfung, begreife. Er führt die Gründe und Gegengründe für und wider auf, sie halten sich gegenseitig und ihn selbst in der Schwebe, indem sie die wissenschaftliche Entscheidung des Verstandes hemmen; es ist unmöglich das Eine, unmöglich das Andere zu läugnen. Dieser Zustand aber ist ein Stand des Widerspruchs, und wie jeder perennirende Widerspruch eine Pein, peinlicher als jede Entscheidung, wohin sie auch ausfalle. So kann der Zweifel und das eingeständige Nichtwissen zwar eine Veranlassung werden, sich zu entscheiden, aber doch nur eine negative, an und für sich nie der positive Entscheidungsgrund selbst seyn. Darf doch der Skeptiker selbst nicht einmal bis zu der positiven Affirmation des allgemeinen Nichtwissenkönnens fortgehen, wenn er nicht aus seiner Rolle fallen und Dogmatiker werden will; er kann nur sagen: ich, dieser Einzelne, weiß dieß und jenes jetzt noch nicht. — Wenn sich nun ein Zweifelnder in dieser Gemüthslage dennoch entscheidet, und zwar für die Seite des positiven Glaubens, so muß ihn ein anderer positiver Grund dazu bewegen, und dieser wird, da die wissenschaftliche Intelligenz es nicht vermag, in dem Gemüthsbedürfniß des Hoffens und Glaubens zu suchen seyn; er anerkennt dieses Bedürfniß des Gemüths, der concentrirten ganzen Menschenpersönlichkeit, für stärker, als den wissenschaftlichen Zweifel des reflectirenden Verstandes, und wenn er sich einstweilen von der entscheidungslosen Widerrede des letzteren geflissentlich abkehrt, um sich in die christliche Weltanschauung einzuleben, so kann man ein solches Gemüth nicht der Hypokrisie zeihen. Bei alledem wird Niemand, und der gewissenhafte Zweifler am wenigsten, in Abrede stellen, daß dieser Zweifel eine wunde Stelle, eine Krankheit und bleibender Schmerz ist, im besten Falle eine kritische Entwicklungskrankheit, die im Fortgange der Zeit gehoben werden und zu deren Hebung Jeder das Seinige nach Kräften beitragen soll. So stellte Kant seine „Antinomien der Vernunft“ (wie er sie nannte) auf, nicht, um dem Unglauben, sondern dem Glauben freien Raum zu schaffen und dem praktisch-religiösen Be-

dürfniß in der theoretischen Unentschiedenheit das Recht der Entscheidung gönnen zu können.

Dieses Bedürfniß oder sogenannte „Postulat der praktischen Vernunft" offenbart sich zunächst und unmittelbar für Jeden im Gewissen, und das Gewissen ist als ethische Thatsache ebenso gewiß, wie es nur irgend eine andere seyn kann. Es ist auch ein Wissen, aber umfaßt nicht bloß das Denken und seine logische Consequenz, sondern zugleich auch das Wollen und Handeln, das ganze ungetheilte Menschenwesen in seinem innersten Kern. Um nun jenes Bedürfniß zu stillen, die Philosophie mit dem Glauben und die Philosophie selbst in sich zu versöhnen, hat man die Hoffnung gefaßt, dieß durch die Ethik zu bewerkstelligen, d. h. mittelst der der Philosophie sowohl als der Theologie gemeinschaftlichen teleologisch-ethischen Kategorien. Die Speculation bleibt daher nicht bei der ethischen Thatsache des Gewissens als solcher in ihrer Unmittelbarkeit stehen, sie analysirt dieselbe, faßt den tiefern Grund desselben als Princip sowohl der theoretischen als praktischen Seite und sucht aus diesem Punkte ein einiges System zu entwickeln, worin sich keine dualistische Kluft zwischen beiden Seiten mehr zeigt und auch der Widerspruch, der zwischen der empirischen Wirklichkeit des Lebens und der Idee desselben, zwischen dem Seyn und dem Seynsollen, thatsächlich stattfindet — der Ursprung des Bösen in der Menschenwelt aus dem Princip der Freiheit — sich zwar hinlänglich erklärt aber eben darum nicht als nothwendig rechtfertigt. Wenn diese neuere oder vielmehr erneute Richtung der theologischen wie philosophischen Speculation eine ethisch-teleologische genannt wird, so stellen sich ihr von mehreren Seiten her mißverständliche Bedenken entgegen. Bald schreckt das Beispiel des rationalistischen Moralismus der Schule Kant's, bald die abgeschmackte Theorie der vormaligen Bronto-Akridotheologie und dergl. Der Unbefangene aber wird alsbald inne werden, daß es sich jetzt in der praktischen Philosophie nicht um eine Repristination der Kant'schen Rechts- oder abstracten Gesetzmoral handelt, und daß die theoretische keineswegs es bei den herkömmlichen logisch-metaphysischen Kategorien ohne eine gründliche Revision der ganzen Methode bewenden läßt. Weder diese Theologie noch diese Philosophie sind gemeint, die niedern Regionen

der materiellen Natur unvermittelt unter den Gesichtspunkt des höchsten ethischen und religiösen Princips in der Weise zu stellen, daß sie (wie schon Aristoteles an der falschen Teleologie rügt) den Regen nur regnen lassen, damit er die Saaten der Menschen fruchtbar mache, es fällt ihr nicht ein, den letzten Endzweck unmittelbar zum treibenden Princip, zur causa efficiens zu machen und der Natur überall mit Ueberspringung der Mittelursachen die letzten Zweckmotive so zu sagen zu octroiiren, sie läßt vielmehr der relativen Selbstständigkeit und Selbstzwecklichkeit aller Gattungen auf der Stufenreihe der Wesen ihre Rechte und beschränkt, indem sie sich das Ihrige sichert, die Naturwissenschaft innerhalb des ihr zuständigen Spielraums auf keine Weise; sie will jedes Glied im großen Ganzen an seinen Ort gestellt wissen, jedem, so weit es seiner Wesensschranke nach dazu fähig ist, die Lust des Lebens gönnen; sie will nur negativ, daß die Natur in ihren Lebenskreisen die höchsten Zwecke nicht unmöglich mache, in ihrer Gesammteinrichtung ihnen nicht widerstreite. Sie gestattet jedem sich natürlich selbst reproducirenden Gattungsproceß das sich auf sich selbst Beziehen, sich für sich Abschließen, nur erblickt sie eben um dieser relativen Selbstzwecklichkeit willen in ihnen, den niederen, nicht die positiven Principien, welche jedwede solche Naturgattung durch eigene Kraft über sich selbst hinausführen können, so daß die höheren aus den niederen hylozoistisch von selbst hervorgingen und das Höchste zuletzt in dem Niedrigsten seinen zureichenden Urgrund hätte, während sie auf der andern Seite zugleich anerkennt, daß zum Eintritt eines Höheren das vorgängige Daseyn eines Niederen als dessen Stoff oder Material, d. i. als Mittel, dessen sich das höhere Princip zu seiner Verwirklichung bedient, vorausgesetzt werden müsse. Indem sie hiermit die bekannte Theorie der generatio aequivoca oder originaria, die Selbstpotenzirung des Niederen zum Höheren, und das ursprüngliche Hervorgegangenseyn des jetzt thatsächlich vorhandenen Höheren aus jenem, des Niederen aus noch Niedrigerem, alles zuletzt aus Nichtseyendem, aus dem Nichts, abweist, mithin überall für das Eintreten qualitativ höherer Wesenheiten ein höheres und höchstes Schöpferprincip fordert, gibt sie freilich den Satz zu, daß das Niedere innerhalb seines Kreises für sich (ohne Höheres) gedacht

werden und existiren könne (was, beiläufig gesagt, auch die wahre Bedeutung der Substanzkategorie ist), aber sie gibt damit keineswegs die Forderung eines höchsten Schöpfergottes auf, sondern erhärtet oder beweist vielmehr gerade damit dessen Existenz, und gewinnt zugleich die Einsicht in die Nothwendigkeit eines successiv geschichtlichen, von dem Niedern zum Höhern planmäßig fortschreitenden Schöpfungsprocesses in der Zeit. Wissenschaftlich oder logisch-metaphysisch betrachtet, beruht eine solche Demonstration grundwesentlich darauf, daß man sich durchgängig vor einer Verwechselung der (positiven) Principien und (negativen) Bedingungen hüte, eine Verwechselung, die nur allzuhäufig geschieht und vor welcher, als dem eigentlichen Grunde aller Sophistik, nicht genug gewarnt werden kann, so trivial auch die alten logischen Regeln von den Umkehrungscautelen der Urtheile sind, in denen dieser Grundsatz, genauer betrachtet, schon enthalten ist. Wir müssen uns also zunächst gegen dieß bisherige neuere Philosophiren insoweit kehren, als es in der dialektischen Methode diesen Fehler theils selbst begeht, theils ihm nicht gehörig vorbaut, und somit eine erkenntniß-theoretische Vorfrage einleiten, die zwar auf den ersten Anblick von der Theologie weit abzuliegen scheint, in der That aber für diese nicht minder wichtig ist, wie für die Philosophie, und zu zeigen hat, daß von diesen beiden Wissenschaften nicht jede ihre besondere Erkenntnißtheorie haben könne — was consequenter Weise einer doppelten Wahrheit, einer theologischen und einer philosophischen, das Wort reden und die Gegnerschaft verewigen würde — sondern die Philosophie hat ihrestheils zuzugeben, daß sie einer Revision und Reformirung, oder doch genauerer Bestimmung ihrer — d. h. derjenigen Systematik, Methode und Principsetzung, in welcher sich die Speculation der letzten Systeme bewegte — bedürftig ist. Daß diese Untersuchung, wie jede Princip- und Methodenfrage, eine gar weitschichtige, in der hier gebotenen Kürze und speciellen Rücksicht auf die Theologie nicht zu erschöpfende ist, bedenke ich wohl, glaube aber dennoch durch erneute Hindeutungen auf gewisse Hauptpunkte, die ich längst anderwärts ausführlicher behandelt habe, gewissen andern erneuten Ansichten gegenüber, nicht etwas ganz Ueberflüssiges zu thun.

Unsere Ansicht beruht, wie gesagt, darauf, daß die ätiologische Grundforderung der Vernunft, alles Daseyende und Geschehende auf ein absolutes Princip zu reduciren oder aus einem solchen zu deduciren, weder durch die Annahme einer abstracten Ursubstanz, noch durch die Voraussetzung unendlich vieler chaotisch atomistischer Urbestandtheile sich befriedigen lasse. Denn ein abstract indifferentes Princip, das doch zugleich das allermächtigste Kraftprincip, aber weder real (materiell) noch ideell (denkend) seyn sollte, halten wir für ein schlechthin undenkbares und unmögliches, einen non-sens und ein non ens und alle Ableitung daraus für eine erkünstelte Selbsttäuschung. Wir können nun entweder geistig in sich für sich selbstthätige oder real materielle Wesen oder solche, die beides sind, annehmen, also ein Entweder-oder, nicht aber ein Weder-noch. Ein wirksames Princip muß auf eine oder andere Weise selbst schon wirklich seyn. Auch Aristoteles setzte seine vielen κατὰ δύναμιν ὄντα, seine εἴδη, welche die verschiedenen realen Dinge produciren oder vielmehr reproduciren sollen, schon als an sich wirkliche Dinge, mußte aber auch eben deßwegen die Ewigkeit der Welt voraussetzen, einen Anfang oder eine Schöpfung derselben konnte er nicht annehmen; sein Gott als κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ist nur Bewegen einer schon fertigen Welt; und was die Entstehung des Höheren aus dem Niederen betrifft, die er im Allgemeinen verwarf, so finden sich darüber im Einzelnen und Besonderen über die sogenannte generatio aequivoca bekanntlich schwankende und schwer zu vereinigende Aeußerungen. Auch wenn man annimmt, daß durch Vermischung und Verbindung uranfänglich verschiedener Elementarstoffe das Höhere und Concretere entstanden sey, so fehlt darin gerade die Hauptsache, das organisirende „geistige Band, es bleiben nur die Theile in unserer Hand", und zwar ebenso in der empirischen Chemie, wie für die Logik und Metaphysik; durch Composition erhalten wir niemals etwas anderes als Composita, formale Zusammenfassungen, die uns im Begriff wie die Dinge unter den Händen zerfallen und ihr eigentliches Princip nicht offenbaren. Die Synthesis kann nicht den Anfang machen, es muß ihr die Analysis eines unmittelbar in sich Concreten vorausgegangen seyn. Wo eine innerlich wesentliche Einheit begriffen werden soll, muß von einer Ureinheit ausgegangen,

dieselbe muß in der Analysis unzerrissen festgehalten werden und die Methode, auch wenn sie diese Functionen logisch unterscheidet und in der Darstellung auf einander folgen läßt, darf nicht, wie die formale Logik herkömmlicher Weise zu thun pflegt, in ihrem Urtheilen Subject und Prädicate als selbständige Wesen behandeln, durch die Copula bloß zusammensetzen wollen, sondern sie muß, der primitiven, unmittelbar gegebenen substantiellen Einheit des Dinges eingedenk bleibend, im Urtheil eben so sehr eine analytisch dialektisch urtheilende Function — die platonische Diäresis — anerkennen, wie eine verbindende, damit es nicht scheine, als componirten nur wir subjectiv formalistisch die Dinge zu Einheiten, nicht aber objectiv sie sich selbst durch eigene Kraft. Soll nun im Uranfang aller Dinge eine absolute Grundeinheit als Princip sowohl an und für sich seyend, als auch als Grund der daraus hervorgehenden Mannigfaltigkeit begriffen werden, so kann dieses Princip nicht als ein an und für sich abstract leeres, bestimmungsloses, sondern es muß als das allerconcreteste an Kraft und sich selbst bestimmender Actualität vorausgesetzt werden, ein solches aber besagt eben nur der richtig erfaßte Begriff des absoluten, real-ideellen schöpferischen Geistes. Jene Einheitsforderung war das Motiv, welches die Identitätsphilosophie zu ihrer Voraussetzung eines „Absoluten" trieb, in welchem „Real- und Ideal noch identisch", noch nicht differenzirt seyn sollten, d. h. aber noch gar nicht auf denkbare Weise enthalten seyn sollten; es war das Motiv, warum man, um nichts unbefugt vorauszusetzen und alles erst entstehen zu sehen, zu einer Voraussetzung fortging, die sich schlechthin aller Begreiflichkeit und Denkbarkeit entzieht, weßhalb man auch entweder resolut auf das „Nichts" als Urgrund der Welt und den darin liegenden Widerspruch — der eben die Undenkbarkeit ist — zurückging, oder vermöge einer merkwürdigen aber uralten und allverbreiteten Selbsttäuschung, dieses Nichts dennoch als ein Seyendes, nur ein für unsere Vernunft Unerfaßbares, Ueberseyendes, Seyend-nichtseyendes, superessentiale, superexistentiale, einen Abgrund, βυϑός, in dem alles Seyn versinkt und alle Gedanken ausgehen, setzte oder vielmehr nur zu setzen suchte, dabei immer nur die Schwäche unserer Vernunft beklagend, und nicht gewahrend, daß und wie sie sich selbst das

Netz ihrer Widersprüche oder Antinomien strickt, in denen sie sich verstrickt findet. Jene Einheitsforderung war das Motiv, welches zuletzt die gesammte antike Philosophie im alexandrinischen Zeitalter und auf ähnliche Weise die Identitätsphilosophie der Neuzeit zur äußersten Abstraction forttrieb; aber jetzt, nachdem man eingesehen, daß es nicht bloß auf jene Einheit, sondern eben so sehr auf die Begreiflichkeit der Ableitung alles Mannigfaltigen, auf die Begreiflichkeit des Realen ankommt, sieht man auch ein, daß das Princip kein leeres, indifferent abstractes, daß es vielmehr das allerconcreteste in sich selbst seyn müsse, und daß, wenn es dieß ist, der Proceß der Ableitung kein unbewußt magisches, naturnothwendiges Werden, sondern kein anderer als der einer freien Schöpfung seyn könne. Das Problem der Schöpfung ist es, um das sich dermalen die tiefer dringende Forschung bemüht. Mag nun auch der Begriff des persönlichen Urgeistes als Princip, und die Deduction des Schöpfungsprocesses von ihm aus immerhin vorerst noch als Postulat der Vernunft dastehen, die Vermittelung noch nicht gelungen seyn, mögen diese Postulate immerhin eben um dieser noch fehlenden Vermittelung willen in Gestalt von Glaubensartikeln in der Theologie, als Postulate in der Philosophie und für diese als Probleme der Vermittelung auftreten, so ist doch eben nur die Vermittelung die fernerweite Aufgabe, die Principien selbst müssen für erwiesen gelten, für erwiesen, wie sich das Absolute überhaupt nur beweisen läßt, nämlich via negativa durch die Unmöglichkeit des Gegentheils; denn freilich einen positiven Beweis, das hieße: durch Ableitung des Höchsten aus einem noch Höheren, fordern, hieße sich selbst widersprechen. Wohl würde zu diesem „Glauben an das, was man nicht siehet," dem Vernunftglauben, in den Augen der großen Menge noch ein beträchtliches Gewicht kommen, wenn wir den Hergang der schöpferischen Thätigkeit Gottes in analogen Naturprocessen mit Augen sehen und damit, nach Kant's Sprachgebrauch, vom Glauben zum Wissen fortgehen könnten, aber dieses hinzukommende Wissen würde doch nur ein empirisches seyn (diesem kann uns vielleicht noch eine weiter vordringende Physiologie um einige Schritte näher bringen), und wenn auch diese Empirie dazu diente, die Zweifel der Schwachen, die überall noch des sinnlichen Augen-

scheins bedürfen, vollends zu beschämen, den letzten transscendentalen Vorgang würde sie unsern Augen doch niemals aufdecken können, weil dieser eben in dem Wesen des Geistes selbst liegt, und dieser nicht Gegenstand der äußern Anschauung, wohl aber des innern und darum um so gewisseren unmittelbaren Selbstbewußtseyns ist. Auch ist zu bedenken, daß selbst die Männer der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft, die gewohnt sind, überall nur da volle Gewißheit zu sehen, wo Maß und Wage dazu zwingen, nicht leicht von einer skeptischen Stimmung sich gänzlich befreien werden, welcher im Reich der Ideen nur eine gewisse kraftvolle Idealität des Gemüthes Meister werden kann, die das gerade Gegentheil von Verstandesschwäche und Phantastik ist.

Liegt der Grund eines krankhaften Skepticismus, der sich von aller Gewißheit verlassen wähnt, wo ihm das Anschauen und Experimentiren ausgeht, oft noch in einer Uebermäßigkeit der Sinnlichkeit, so kommt dazu auch oft noch eine nur scheinbar gründliche, in der That aber mangelhafte Methode des Forschens. Man begreift nicht, daß da, wo die sinnliche objective Wahrnehmung endet, wo wir in's Unsichtbare und Untastbare eintreten, nicht alle Wirklichkeit aufhört, sondern die subjective Wirklichkeit des Denkens beginnt. Wir treten da, wo wir uns der Speculation überlassen, nicht aus dem Seyn heraus, sondern in dessen tiefsten Focus hinein; wir haben uns zu besinnen, daß es hier zwischen dem setzenden Princip und dem gesetzten Gedankenobject kein anderes Mittleres mehr geben kann, als das Setzen, die Thätigkeit des Geistes selbst, daß sich zwischen beide, das Setzende und Gesetzte, kein Organ, kein „innerer Sinn" mehr eindrängt, sondern daß es die eigene untheilbare Thätigkeit des Geistwesens selbst ist, die sich innerlich selbst sub-objectivirt und in ihrem eignen Reflex appercipirt. Hier ist zu verhüten, daß nicht durch die ungehörige Bezeichnung der „innern Erfahrung" und des „inneren Sinnes" dieser rein subjective und einheitlich substantielle Vorgang selbst wieder als ein sinnlicher Proceß vorgestellt werde, was geschieht, wenn man die Momente desselben isolirt, und namentlich das Moment der spontanen Selbsterregung für sich allein wieder als ein Subject im Subjecte, als ein Auge hinter dem Auge, und

dieses immer weiter zurückweichende Innerste, als ein Selbstständiges für sich, ohne mit dem Denken und Gedachten zusammen, als ein monadisch untheilbares Wesen setzt. Dieses Theilen und Hypostasiren einer metaphysischen Einheit, die sich nur in sich in ihre Inhaltsmomente logisch unterscheiden läßt oder vielmehr selbst unterscheidet, ist eben so unstatthaft wie eine Verwechselung dieses ganzen subjectiven Gedankenprocesses mit dem der Wahrnehmung der äußerlich realen Objecte selbst. Mit der vermeintlichen Unerkennbarkeit des letzten Princips verhält es sich dann in dem menschlichen Wesen gerade so, wie im absoluten der Gottheit. Sie entspringt nur daraus, daß der concrete Begriff, der das sich urtheilende sowohl wie das sich zusammenfassende Wesen bezeichnet, nicht mehr in seiner Totalität ergriffen und belassen, sondern ein Moment desselben aus dem Zusammenhang gerissen, isolirt und verselbstständigt werden soll. Und zwar geschieht dieß durch Schuld einer der herkömmlichen, alles trennenden und fixirenden Logik eigenen Selbsttäuschung, welche über dem Unterscheiden die dialektische Zusammengehörigkeit der im Begriffe liegenden Inhaltsmomente übersieht. Nicht alles, was sich, wie man sagt, „logisch" unterscheiden läßt, läßt sich auch selbstständig (metaphysisch-objectiv) setzen, es verträgt nicht die absolute Position, sondern der Versuch solcher Setzungen muß vermöge der erkannten dialektischen Beziehung und gegenseitigen Voraussetzung der Momente zurückgenommen, die ursprünglich unlösbare, substantiell-concrete Einheit anerkannt bleiben, und dafür ist eben die Dialektik in engerer Bedeutung des Wortes die Probe. Wir erachten es als ein Hauptverdienst Hegels, diese dialektische Function im logischen Gedankenrythmus wieder zur Geltung gebracht und dem alles zersplitternden, verselbstständigenden und dann nur mechanisch wieder zusammensetzenden Verfahren der älteren formalen Logik einverleibt zu haben, so wenig wir auch übrigens mit der Bedeutung, die er diesem dialektischen Momente beimißt und dem Gebrauch, den er von demselben macht, kurz, mit seiner Methode im Ganzen, einverstanden sind.

Den Gedanken kommt, indem sie gedacht werden, allerdings innerliche Actualität, Gegenwart im Geiste, zu, aber diese ist doch anderseits nicht zu verwechseln mit der Wirklichkeit äußerer Objecte

und ihrer erregenden Wirksamkeit auf uns, eine Verwechselung, die nothwendig zum subjectiven Idealismus führen muß, und auch dadurch nicht aufgehoben werden kann, daß in den gedachten Begriffen die Form von Selbstzwecken, d. i. des sich in sich Reflectirens, erkannt wird. Denn auch bloße subjective Begriffe können diese Form haben; den wirklichen Objecten muß nicht nur diese Form zuerkannt werden, sondern auch die active Selbstthätigkeit und Wirksamkeit auf uns, das objective Seyn an und für sich selbst und für uns, und eben dieses wird nicht im subjectiven Denken allein, sondern in der sinnlichen Empfindung wahrgenommen, die niemals eine einseitig reine Selbstbestimmung des denkenden Ich ist, sondern im Gegentheil auf dem Innewerden einer Hemmung dieser subjectiven, an sich unbeschränkten Freithätigkeit desselben beruht. Es wird zwar mit Recht gesagt, das Ich werde sich unmittelbar nur seiner eignen Thätigkeit bewußt, aber es wird sich der Hemmung derselben oder seiner im gehemmten Zustande ebenso wohl bewußt, wie seiner Freithätigkeit, und jener eben an dieser und durch diese, die das Positive ist und bleibt, an welchem das Negative bemerkt wird. Die wirklichen Empfindungen der Eindrücke von Außen sind active Negationen, Strebungen der Freithätigkeit, die das Ich der Hemmung entgegensetzt; es sind, mit Herbart zu reden, Selbsterhaltungen des Ich, aber nicht bloß des Ich als unthätig ruhender Substanz, sondern Wiederherstellungsbestrebungen seiner freithätigen Selbstbestimmung im Conflict mit äußern Begegnissen. Denn das Ich ist von Grund aus Selbstthätigkeit, actus purus, und es würde unbegreiflich seyn, wie eine bloß negirende, beschwichtigende Thätigkeit, analog etwa der einer durch einen Steinwurf in Wellenschlag versetzten Wasserfläche, indem sie nur in ihr Gleichgewicht zurückzukehren suchte, zu activen Reproductionen jener Bewegungen aus eigener Kraft fortgehen könnte, wenn nicht das Ich selbst wesentlich Activität, und wenn nicht die beschwichtigenden Gegenstrebungen je nach der Beschaffenheit der Erregungen zugleich selbst mannigfache und unter sich verschiedene Thätigkeitsweisen wären. Auch hierüber mag die Theorie des Gedächtnisses und der Reproduction, des Vergessens und Erinnerns, psychologisch noch nicht genügend

aufgeklärt seyn, an den allgemeinen Grundzügen und Voraussetzungen kann dieß nichts ändern.

Aber eben dieser empirisch-psychologische Proceß, an den das Erwachen des menschlichen Bewußtseyns der Dinge sowohl als des Selbstbewußtseyns geknüpft ist, ist ein fernerer Grund, welcher der philosophischen Erkenntnißtheorie zum Anstoß geworden und sie vom rechten Wege abgeführt hat. Wenn die Idealisten, wie J. G. Fichte, allerdings ein hohes ethisches Interesse hatten, dem Empirismus und Sensualismus die Thür zu verschließen, damit er nicht das Freiheitsprincip aufhebe, und wenn sie deshalb, um das Uebel mit der Wurzel auszurotten, straks das directe Gegentheil desselben, nämlich ein rein sich durch sich selbst ohne alle Mitwirkung realer äußerlicher Einflüsse, schöpferisch a priori sich erfüllen könnendes und müssendes Welt- und Selbstbewußtseyn voraussetzten, so war dieß ebenso einseitig, wie der Sensualismus einseitig ist, und dieser falsche Apriorismus gerieth ebenso mit der allgemeinen Erfahrung in den gewaltsamsten Widerspruch, wie seine Theorie in sich selbst unwahr und unbegreiflich blieb, da sie von einem abstracten Ichpunkte ausging. Diese Theorie der reinen Selbstentwicklung des individuellen menschlichen Ich brauchte nur in eine allgemeine Theorie des Geistwesens überhaupt übersetzt zu werden, um jener oben berührten Weltentwicklungstheorie aus dem abstracten Seyn = Nichts Raum zu geben. Hiergegen behauptet mit Recht der Kantische Dualismus von Form und Inhalt seinen Satz, daß das Denken a priori die Form, die Erfahrung den Stoff gebe. Innerhalb des menschlichen Bewußtseyns mit Recht, denn hier findet allerdings, soweit es ein empirisches ist, eine successive Erweiterung des Gesichtskreises durch neu hinzutretende Erfahrungen und eine Bearbeitung der Begriffe auf empirisch synthetischem Wege statt, nur daß sich diese synthetisch inductive Methode auch überall auf das Gebiet der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften zu beschränken hat. Der Stoff aber geht dieser dualistisch-synthetischen Methode sofort aus, wenn es sich um nicht mehr sinnlich erfahrbaren und geschichtlich gegebenen Inhalt handelt. Sobald sie zur allgemeinen Geistestheorie erweitert werden soll, stellt sich sogleich die Reflexion ein, daß bei dieser, von der empirischen Psychologie des Menschen hergenom-

menen Theorie nothwendig eine schon fertige materielle Welt vorausgesetzt werden muß, und daß der Causalität dieser, nicht der Freithätigkeit des denkenden und wollenden Ich, die ganze Erfüllung mit unendlich mannigfaltigem Vorstellungsinhalt zufalle, damit aber die Freiheit und Persönlichkeit des Ich, auch des Urich oder allgemein Weltgeistes wenn nicht aufgehoben doch wesentlich beschränkt wird. Will und kann man nun diese nicht aufgeben, und hat man doch anderseits gleichwohl gar kein anderes Analogon der Geistigkeit, als die menschliche, die in jedem Falle auch den unmittelbar gewissen Stützpunkt abgeben muß, so scheint das Dilemma unvermeidlich, entweder auf alle Begreiflichkeit und Beweisbarkeit einer urpersönlichen Gottheit zu verzichten, oder sich zu der Lehre von einer analogen Entwicklung des Weltgeistes aus, an und mit der dann auch als ewig vorauszusetzenden materiellen Welt zu bequemen, und die weiteren Consequenzen derselben geduldig mit in den Kauf zu nehmen, die eben darin bestehen, daß die göttliche Geistigkeit nur in, mit und durch die wirkliche Welt, d. h. das ewige Universum in toto und durch die Weltgeschichte hindurch mit allem Guten und Bösen in ihr, mithin innerhalb der Menschheit continuirlich zum Selbstbewußtseyn komme, was in fine nichts anderes ist als der Anthropologismus.

Hier bleibt nun, unseres Erachtens, kein anderer Ausweg übrig, als die Besinnung, daß der ganze menschliche Bewußtseynsproceß ein innerhalb der creatürlichen Welt, mithin im Schooße der Endlichkeit analog aller sich im Kreislauf reproducirender Gattungsrocesse, vorgeht, nicht aber der absolute und principielle ist, daß mit der Kategorie eines in sich selbst verlaufenden Processes die Vernunftforderung eines absoluten Princips keineswegs befriedigt, dieselbe nur so zu sagen getäuscht und hingehalten wird, indem das Daseyn und der Fortgang dieses endlichen Processes immer wieder nothwendig ein unendliches und absolutes Princip voraussetzt, und zwar dieß darum, weil logisch ein primitives Wiederentstehen des Höheren und Höchsten aus dem Niederen ebenso undenkbar ist, wie ein primitives Entstehen. Die Philosophie wird als Wissenschaft auf diese logische Unmöglichkeit das Hauptgewicht legen, das religiöse und sittliche Gefühl sich schon im Voraus, auch ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe, sich

dagegen sträuben. Sobald nun aber auch die Logik durch eine falsche Dialektik und durch diese die Metaphysik durch Unterschiebung der generatio aequivoca und hylozoistischen Selbstpotenzirung von unten auf verdorben wird, entzieht die Wissenschaft sich selbst alle Mittel und Stützpunkte für einen Beweis der Existenz des Höchsten im Anfange.

Viele Philosophen haben sich neuerlich von dem Formalismus einer wesenlosen Begriffsklitterung ab der Psychologie oder Anthropologie zugewendet und erblicken in dieser die real-ideelle Fundamentalwissenschaft. Aber dieß hat, wie aus Obigem hervorgeht, eine gar gefährliche Seite. Soll damit nur gemeint seyn, daß die Philosophie im unmittelbaren Selbstbewußtseyn des Menschen den Stützpunkt der Facticität, für ihre logischen Schlußreihen den Anknüpfungspunkt an das wirkliche Seyn, an die reale Existenz alles dessen, was sie in ihren Begriffen nur wie in Spiegelbildern sieht, bedarf, so ist dagegen nichts einzuwenden, und es kommt nur darauf an, was sie (inhaltlich) als unmittelbar gewisse Thatsache des Selbstbewußtseyns, die als Princip für ihre Begriffsdeductionen dienen soll, ergreift. Wäre nun dieses unmittelbar ergriffene Princip in Wahrheit das allerconcreteste, umfassendste, das, welches in nuce oder implicite den ganzen Inhalt, der daraus folgerichtig entwickelt werden soll, enthielte, so würde diese Psychologie auch nicht mehr eine bloße psychische Anthropologie und nicht bloß eine empirisch geschichtliche Phänomenologie, sondern auch eine Pneumatologie enthalten, sie müßte das ganze Menschenwesen bis in die letzten Stadien und höchsten Regionen seiner Ausbildung, seines vollendet erschöpfenden Welt-, Selbst- und Gottesbewußtseyns hinauf durchführen, und zwar nicht bloß als Seelengeschichte äußerlich beobachtend erzählen, sondern aus dem Grundprincip deducirend begreifen lehren. Dann aber wäre, wie man sieht, die Benennung „Anthropologie" nur ein andrer Name für das System der Philosophie überhaupt, und es sollte damit nichts anderes angedeutet werden, als daß die Philosophie als solche nothwendig den subjectiv unmittelbar gewissen Ausgangspunkt nehmen müsse, den sie seit Descartes thatsächlich genommen und in allen speculativen Systemen festgehalten hat. Die Gefahr aber liegt hier, wie bei jeder Namenverwechselung, in der damit sich nur zu leicht einstel-

lenden Verwechselung der Sache, hier nämlich darin, daß die ganze Philosophie wieder auf empirische Psychologie gebaut werden sollte, was unvermeidlich in Sensualismus und Naturalismus zurückschlagen muß.

Dieß nun als erwiesen angenommen, fragt es sich gleichwohl, wie aus dem Dilemma herauszukommen sey, daß wir einerseits kein anderes Erkenntniß- und Gewißheitsprincip, kein anderes Analogon für den Geistbegriff überhaupt haben, als den menschlichen, in der Zeit von Bewußtlosigkeit mit Hülfe der äußerlichen Erfahrung zum Bewußtseyn sich entwickelnden Geist, und andrerseits doch die wissenschaftliche Berechtigung beanspruchen, einen ewig an und für sich vollendeten Urgeist vorauszusetzen? Hier kann zunächst nichts anderes aushelfen, als die Besinnung, daß der menschliche Geist, obschon vermöge seiner Vernunftanlage zum Ebenbilde Gottes geschaffen, doch diese Selbstgewißheit nur erst am Ende seiner Entwicklungsbahn erreicht, wenn und nachdem er völlig zu sich selbst, zur klaren Durchschauung seines Wesens, seiner nun auch für sich selbst seyenden Persönlichkeit gekommen ist. In diesem zuletzt erwachten Selbstbewußtseyn liegt beides: die Selbstgewißheit der vollendeten Persönlichkeit und die ebenso gewisse Erinnerung, daß er nur successiv, geschichtlich dazu gelangt; die sich ihrer selbst gewisse, vollendete Persönlichkeit fordert unendliche Fortdauer in alle Zeit a parte post, die Erinnerung lehrt, daß wir einen Anfang und Fortschritt in der Zeit nahmen; jene, daß wir unendlich, diese, daß wir endlich sind, und beides läßt sich ohne Widerspruch denken, er löst sich dadurch, daß die Menschheit einer Geschichte, und jeder einzelne Mensch einer Psychologie oder vielmehr Psychagogie d. i. Erziehung unterworfen ist, die ebensosehr eine providentielle Gottheit über ihm wie ein von ihr begründetes Freiheitsprincip in ihm voraussetzt. Erreichte nun der Mensch in diesem Entwicklungsgange, woran er selbstthätig mit Theil nimmt, niemals sein Ziel, die Gottebenbildlichkeit, so würde er auch nichts von Gottes universellem und finalem Plane an und in sich merken und wissen. Das Wissen im engeren Sinne des Wortes kann er immer nur von sich selbst, seinem eigenen Seyn abnehmen, aber dieses Seyn ist laut des Selbstbewußtseyns ein gewordenes Seyn und das volle Bewußtseyn der

objectiven und subjectiven Wahrheit erwacht erst auf der Höhe seiner erreichten Bestimmung. Keine Nation und kein Mensch und die ganze Menschheit auf einer niederen Stufe der Entwickelung hatte und konnte das volle und klare Wahrheitsbewußtseyn haben, so lange sie nicht sind, was sie werden können und sollen, obschon alle von jeher ohne Ausnahme der principiellen Wesenheit nach sich gleich, nicht etwa nur halb geschaffene Menschen waren. Erst von der Höhe herab übersieht man den zurückgelegten Weg, und erst, wenn man am Ziele ist, sich als realisirten Endzweck selbst ergreift, also reell und ideell Entelechie ist, ist man im Klaren sowohl über den Zweck als über die nothwendigen Mittel dazu. Bis dahin schwebte das Ziel in neblichter Ferne, d. h. es wirkte subjectiv nur als mehr oder weniger lebhaft gefühlter Drang vorwärts, ein Drang, der mehr negatives Gefühl der Nichtbefriedigung mit der Gegenwart als positive Kenntniß des Zieles, wohin er drängte, war. Die Menschheit konnte bei dem, was sie hatte, nicht bleiben, und doch schwebte ihr nicht klar vor Augen, wohin sie sollte und eigentlich auch wollte; sie fand keine Rast und Ruhe in sich, strebte vorwärts und fand sich epimetheisch durch vergebliche Versuche getäuscht, bis daß sie endlich reell und ideell zur Promethie ebenso sehr negativ sich selbst drängte wie positiv durch die höchste Weisheit geführt wurde. Darum sind nun auch dem entsprechend in der Wissenschaft verschiedene Standpunkte und Methoden zu unterscheiden. Im Besitz des vollen und ganzen Princips der Wahrheit wird die Philosophie, ein systematisches Bewußtseyn anstrebend, analytisch speculativ und deductiv von diesem Princip aus verfahren, während die empirischen Wissenschaften von unten auf immer neue Postulate zu machen, den Inhalt ihres Gesichtskreises durch Hereinziehen immer neuen, aber gegebenen, Stoffes zu vervollständigen, immer empirisch-synthetisch zu verfahren genöthigt sind. Das menschliche Bewußtseyn überhaupt erwächst innerhalb der Empirie, und so auch die Philosophie verflochten und gebunden in mehr oder weniger entwickelten Realwissenschaften, bis daß es ihr gelingt, sich als reine Idealwissenschaft, philosophia prima, an und für sich herauszustellen und nunmehr in ein freieres Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften zu treten — eine Klärung des Verhaltens, die für beide

nur vortheilhaft seyn kann. — Sie hat, wie es scheint, in der gegenwärtigen Periode diesen Punkt erreicht oder ist ihm doch näher als je, falls auch die letzten Systeme, principiell und methodisch dazu noch nicht völlig ermächtigt, denselben voreilig zu occupiren versucht hätten. — A priori, d. h. von einem unmittelbar subjectiv ergriffenen Princip aus, sind mit wissenschaftlich logischer Nothwendigkeit eigentlich immer nur analytische Urtheile möglich, welche, indem sie den Inhalt des schon ergriffenen Princips auseinanderlegen, dessen Mannigfaltigkeit zu vermehren und insofern synthetisch zu seyn *scheinen*. Fragte man mit *Kant*: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? so könnten darunter eigentlich genetische gar nicht verstanden werden, und als wissenschaftlich nothwendig, stringent und apodiktisch erscheinen. Jedes Princip wird nur so viel hergeben, als implicite in seinem Begriff liegt, kein untergeordnetes particulares kann über sich selbst hinausführen, keine Begriffs- und Wesensstufe sich in eine höhere potenziiren, es müssen höhere um höhere gesucht werden und nur vom Gesichtspunkt des höchsten aus läßt sich das Ganze in eine organisch gegliederte Einheit bringen, damit aber der Vernunftforderung der Einheit, des durchgängigen Zusammenhangs und der vollständigen Totalität formell Genüge leisten. So ist das menschliche Bewußtseyn auf keiner Stufe seiner Entwicklung weder gänzlich von sich noch von Gott und seiner Erziehung verlassen; sich selbst gibt es nicht auf, so lange es jenem dunklen Drange folgt, der es, solange es noch wahrhaft kindlich ist, auch um so bedürftiger wie empfänglicher für erziehende und belehrende Offenbarungen macht und mit diesem umhegt und pflegt es Gottes Weisheit von Anbeginn. Aber wenn der Mensch bestimmt ist zur selbstständigen Persönlichkeit heranzureifen, so kommt eine Zeit und muß kommen, wo er nicht mehr naiv mit seinem ganzen Wesen im Schooße dieser substantiellen Einheit lebt, und wir zumal sind heut zu Tage nicht mehr Kinder in dieser unverdorbenen Empfänglichkeit und unverdorbenen Atmosphäre. Glücklich, wenn der Mann nur noch mit dem Centrum seines Gemüths in jenem Urgrunde wurzelt, mit den ausgebreiteten Zweigen seiner Thätigkeit und Intelligenz erhebt er sich in die freie und lichte, aber auch stürmische Region der Wissenschaft, der Rede und Widerrede, der Dialektik

und Sophistik, und da gilt es, Apologetik und Polemik zu üben, zunächst um seiner selbst, der eigenen angefochtenen, aber in der Anfechtung bewährten ungetheilten, unverwundeten Totalität des Gemüths willen, und sodann der Sache selbst wegen zur Förderung der Wahrheit, der Endabsicht Gottes, überhaupt.

Aber, wird man einwerfen, wenn der Mensch nur insoweit die Wahrheit erkennt, als er selbst wahrer, d. h. ideal vollendeter Mensch, ist, so kann Niemand sie erkennen und zu verkünden sich das Recht nehmen, da thatsächlich kein Mensch das Ideal der Menschheit erreicht, sondern wir allzumal Sünder sind — außer Einer. Ebendeßhalb, entgegnen wir, konnte auch bloß dieser Eine das Ideal der Menschheit (und unter Ideal verstehen wir nicht eine über die Menschheit hinausgerückte Wesenheit, sondern die Wahrheit des Menschenthums) auf positive Weise erkennen und unmittelbar von sich abnehmen, und dieser Eine muß eben deßhalb als wahrer Mensch sündlos gewesen, d. h. sich zeitlich zwar entwickelt, aber auf normale Weise entwickelt haben, während wir Andere auf negative Weise und am Vergleich mit diesem realen Ideal, d. h. gerade in unserem Schuldbewußtseyn oder bösem Gewissen zum Bewußtseyn dessen kommen, was wir werden sollen und können. Die Sünde ist also zwar an und für sich nicht die Bedingung zur Erkenntniß, noch viel weniger des realen Werdens der Selbstwahrheit — sie ist vielmehr deren Hinderniß — wohl aber ist das Bewußtseyn, die Anerkenntniß der Sündhaftigkeit, wenn und da diese nun einmal factisch da ist, der Inder zugleich des Wahren und Unwahren, Wirklichen und Nichtwirklichen im thatsächlichen Zustande des Menschenwesens, sofern das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit das Schuldbewußtseyn involvirt und dieses nur an einem sich principiell frei wissenden Wesen erwachen kann, gleichwie das Bewußtseyn einer wirklichen Welt nur erwachen kann am Selbstbewußtseyn von Schranken der rein ideellen Selbstbestimmung des Denkens. Nie kann man sagen, das Böse sey nothwendig, damit das Gute oder das Bessere werde, auch nicht als Durchgangspunkt, nie: o felix culpa! sondern nur, nachdem die Sünde eingetreten: o felix conscientia culpae, aber immer bliebe innocentiae conscientia felicissima.

Von diesem Höhepunkt des Selbstbewußtseyns des in seiner

Existenz unmittelbar sich ergreifenden Wahrheits- oder Weisheitswillens, als worin implicite die Essenz des ganzen Menschenwesens liegt, geht die Philosophie analytisch-regressiv zu Werke, d. h. sie hebt nicht nur durch Zergliederung des Gefühls der gesammten zuständlichen Persönlichkeit dessen Inhalt in begriffliche Form empor, sondern geht auch ätiologisch die Reihe der Bedingungen durch, die logisch nothwendig vorausgesetzt werden müssen, um das Daseyn des jetzigen Gesammtzustandes der Ichheit, sowohl des Guten als des Bösen an ihm, hinreichend zu erklären. Die Bezeichnungen: analytisch und synthetisch, sind freilich nachgerade so vieldeutig geworden, daß sie nicht selten im entgegengesetzten Sinne gebraucht werden, aber der Gang, den die reine Philosophie (philosophia prima) nimmt, ist im Ganzen einfach und klar: sie thut nichts anderes, als sie schließt aus dem Werke auf den Meister, vom realisirten Endzweck auf das absolute Princip. Das absolute Princip an sich und objectiv ist und bleibt Gott, und von ihm geht die positive Offenbarungstheologie aus, aber für die Philosophie, die ein unmittelbar sich selbst ergreifendes Princip als Stützpunkt aller Gewißheit und eine logisch nothwendige Beweisführung alles darauf Gestützten bedarf, ist die Gotteserkenntniß Endziel; wollte sie mit dieser ihrer immanent analytischen Methode vom objectiven Princip anfangen, so müßte sie sich in Gott selbst versetzen, damit aber würde sie von Haus aus einen anthropistisch-theosophischen und pantheistischen Standpunkt einnehmen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß jene logische Nothwendigkeit des Entwickelns und der logisch nothwendige Zusammenhang, den die Wissenschaft fordert, nicht zu verwechseln ist mit metaphysischer Nothwendigkeit objectiv. Die jetzige Weltwirklichkeit war kein metaphysisch nothwendiger Entwicklungsproceß des absoluten Princips, der Gottheit, an sich; nicht der jetzige thatsächlich wirkliche sündhafte Zustand war nothwendig, sondern nur um dieses Factum hinreichend zu erklären, muß in der regressiven Schlußreihe nothwendig irgendwo die Sünde eingeflochten liegen. Wäre der jetzige Zustand ein anderer, normaler, so wäre das Gegentheil vorauszusetzen, und enthält er beides, die Sünde und auch die Aufhebung derselben, so sind auch für beides in der Weltgeschichte hinreichende Gründe zu suchen. Die Nothwendigkeit selbst ist nicht die abso-

lute Grundkategorie, sondern immer nur eine hypothetisch relative. Die Möglichkeit des Andersseyns der Wirklichkeit wird durch sie nicht aufgehoben, zwischen jener uranfänglich unentschiedenen Möglichkeit und dieser factisch entschiedenen Wirklichkeit liegt die Freiheit. Um bestimmte Zwecke zu erreichen, sind bestimmte Mittel nothwendig, aber abgesehen von diesen Zwecken nicht; ist der Zweck realisirt, so müssen auch jene Mittel in Wirksamkeit gesetzt worden seyn, aber die Zwecksetzung selbst **kann** eine freie, von Wahl und Willkühr abhängige gewesen seyn. Ich darf mich hierüber kurz fassen und auf die ausführliche Entwickelung dieser Kategorien in meiner Ethik und Wissenschaftslehre verweisen. Die Freiheit allein ist und bleibt die Grundkategorie, deren Bethätigung zwar das Nothwendigkeitsmoment in sich aufnimmt, aber vermöge der Zwecksetzung oder Zweckaufhebung beherrscht; und ebenso hängt die Verwirklichung und factische Wirklichkeit in ihrem Urgrunde von der Möglichkeit ab, die Möglichkeit aber, die als reales **Vermögen** nicht in Abstracto existirt, sondern eine substantiell wirkliche Persönlichkeit voraussetzt, besagt an und für sich selbst eine Doppelseitigkeit des wirken und auch nicht wirken Könnens. Alle diese Kategorien hängen in ihrem Grunde von der Freiheit ab und nur diese behauptet sich als Urgrund. Man nennt diese Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit Modalkategorien zum Unterschied von denen der Quantität, Qualität und Relation; sie sind an und für sich noch nicht die ethischen Kategorien der Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern nur die Voraussetzungen derselben, die aber, wenn sie falsch aufgefaßt werden, auch die ethischen in Widersprüche verwickeln, und dieß geschieht, wenn sie wie bei Kant den logischen, oder wie bei Hegel den metaphysischen beigezählt werden; sie sind in Wahrheit eigenthümlicher Art, nämlich Synthesen von beiden.

Das Verkennen ihrer Bedeutung und Anwendbarkeit hat den Grund zu allen Antinomien gelegt, in welche sich das Denken verwickeln muß, das nur in subjectiv logischen oder nur in objectiv ontologischen (metaphysisch-physischen) Kategorien sich bewegt und irgendwie beide schlechthin identificirt. Dieß ist einleuchtend bei den Kategorien von Form und Stoff, Wesen und Erscheinung, Identität und Differenz, δύναμις und ἐνέργεια und dgl. Man

erwäge die Noth, mit welcher Aristoteles und nach ihm die ganze antike Philosophie erfolglos ringt, indem sie die νόησις als Formprincip der Dinge und gleichwohl auch abgesondert (χωρισόν) für sich als thätige Form oder Formthätigkeit (νοῦς) setzen will. Entweder dieser νοῦς muß unaufhaltsam und unabtrennbar mit der gesammten Naturwelt zusammenfallen, oder der Stoff, die ὕλη, Materie, ohne alle Form verschwindet ganz und gar in ein non ens. Das ist ja der ganze Streit der Ideenlehre Plato's und des Realismus des Aristoteles, welcher, im Alexandrinismus syncretistisch beigelegt aber nicht versöhnt, im Mittelalter wieder als Realismus und Nominalismus zum Vorschein kam und endlos fortdauern wird, wenn man diese Kategorien nicht eben als das anerkennt, was sie sind, als physische; denn eben in der Natur ist Stoff und Form allerdings nicht zu trennen. Es ist einleuchtend, daß wenn man diesseits, in der creatürlichen Welt, die Dinge mit Form und Inhalt ausgestattet seyn läßt, und jenseits den göttlichen νοῦς ebenfalls, daß dann Form und Inhalt doppelgängerisch existiren, und nicht mehr in ein und dasselbe Wesen schlechthin zusammenfallen. Das Problem ist dann vielmehr dieß, wie der Dualismus zu vermitteln, nicht wie er (bei den Alten) erst zu setzen sey.

Aber noch jetzt offenbart sich dieselbe Schwierigkeit namentlich im Gebrauch der Causalitätskategorie. Die Vernunft gebietet, nicht eher zu ruhen, als bis das Denken zu einem absoluten Urgrunde gelangt ist. Wird nun aber jeder Grund als Ursache gedacht, so fordert jede Ursache wieder eine Ursache und so in infinitum rückwärts. Diese Denkbewegung widerspricht also in Wahrheit jener Vernunftforderung und negirt sie. Auch das Umbiegen der ganzen vorgestellten Verkettung in einem Kreislauf befriedigt nicht, denn man entdeckt bald, daß dieß eben nur jenes Perpetuiren des Widerspruchs selbst ist und daß auch von dieser ganzen Verkettung wieder eine Grundursache gefordert wird. Da ist es nun schon von Nutzen, wenn man diesen Urgrund nicht mehr (physische) Ursache und nicht mehr (logischen) Grund, sondern mit einem andern Worte benennt, was eben das alles Andere schlechthin Anfangende selbst Anfanglose bedeutet, wofür sich die Benennung: Princip darbietet, denn sonst müßte man dem Worte

„Ursache" einen Doppelsinn geben, der in Wahrheit sich selbst widerspräche. Aber um nun auch der Sache nach aus diesen formellen Verstandesantinomien herauszukommen, um der Vernunft gerecht zu werden, muß man sich besinnen, daß die ganze Causalitätskategorie ihren Sitz und ihre Anwendbarkeit nur innerhalb des Kreises der endlichen Dinge im materiellen Naturgebiete hat, also ontologisch-physischer Art ist, gleichwie die entsprechende des „Grundes" in die Logik gehört. Gleichwie man dort nach einem absoluten Princip zu fragen nicht aufhört, so auch hier innerhalb der Kette logischer Verstandesbegriffe, und doch findet man auf beiden Seiten nur ein abstractes Gesetz, nicht eine substantielle Wesenheit als Erklärungsgrund der Beziehungen und Verhältnisse des Besondern unter sich gegenseitig. Die Erscheinungen bedingen sich dort und hier untereinander durchgängig, aber gleichwie jedwede objective Erscheinung nur auf der Folie oder dem Hintergrunde einer zusammenfassenden Substanz auftritt, so hier im Umfange, gleichsam im intelligiblen Raume des Gesichtsfeldes des denkenden Geistes. Was ist nun das dort real, hier das formal Zusammenfassende, und nicht bloß Zusammenfassende schon daseyender, unmittelbar gegebener Inhaltsbestandtheile, sondern zugleich auch das positiv Urproductive dieses Inhalts? Schreibt man ihm bloß jene Function zu, so wird man es den Träger, das Substrat des mannigfachen Inhalts, und subjectiv Seele, objectiv Weltseele, Aether, nennen. Damit hat man aber immer noch nicht die Vernunftforderung des eigentlichen Princips befriedigt, man muß da zugleich auch ungeschaffene, ewige Inhaltsbestandtheile, eine ewige Welt annehmen und ist somit auf dem Wege zum reinen Atomismus und Monadismus, der eben daraus folgt, daß man ein productives Princip nicht denkt und voraussetzt. Setzt man aber ein solches, so kommt es darauf an, ob man es als ein allerconcretestes an und für sich, oder als ein abstract inhaltsleeres setzt, und in diesem letzten Falle gibt es keinen begreiflichen Grund für alle daraus abzuleitende Mannigfaltigkeit. Da nun die Wissenschaft gebieterisch einen solchen fordert, so verspotten, und insoweit mit Recht, die Naturforscher dergleichen Abstracta, sie mögen unter dem Namen einer allgemeinen Lebenskraft oder als „Begriff an sich" oder als unendliche Dynamis oder als

qualitates occultae oder überhaupt unter der leeren Benennung „Kraft" auftreten. Setzt man dagegen ein unendlich concretes Wesen und dieses Wesen als Princip, so wird man dieses Princip nicht anders als Geist benennen und begreifen können, so daß ein und dasselbe Princip seiten seiner negativen Thätigkeit Seele, seiten seiner productiven Geist ist und heißt und als freier Geist ein solches, das jene und diese Thätigkeit, eine Function durch die andere, selbst beschränken, walten lassen und bestimmen kann, gleichwie der menschliche Geist bald zur äußersten Abstraction von allem besondern Inhalt in sich fortgehen, bald zur intensivsten Fülle an Phantasie sich ausbreiten kann. Um also der Vernunftforderung völlig gerecht zu werden, wird man einen absoluten und (um des factischen Weltdaseyns willen) zugleich frei schöpferischen, nicht bloß denkenden, sondern auch wollenden und wirkenden, mithin Geist in voller reell-ideeller Bedeutung voraussetzen und logisch nothwendig voraussetzen müssen, damit aber, weil man ihm alles zuerkennt, was er zur eignen Existenz ebensowohl wie zur Weltschöpfung bedarf, ein absolut freies selbstbewußtes Princip, welches die logischen Kategorien des Denkens ebenso wie die ontologischen (metaphysischen) der Machtäußerung in sich selbst birgt und in seiner Gewalt hat.

Durch diese principielle Ableitung des materiellen und ideellen Moments aus der negativen und positiven Function des Geistes ist, wie mich dünkt, auch der Dualismus im Princip aufgehoben, welcher an die Stelle des schlechten Monismus der antiken und modernen Identitätsphilosophie zu treten drohte. Ueberwunden wird ein Dualismus, indem man, wie man sich ausdrückt, ein gemeinschaftliches Höheres setzt. Hierin liegt aber eine neue Schwierigkeit. Soll man über Gott und Welt noch etwas Höheres setzen, etwa die absolute Nothwendigkeit eines formalen Vernunftgesetzes? Das Gemeinschaftliche, das Band, in welchem Gott und die Welt, die Geister unter sich und mit der körperlichen Natur zusammenhängen, muß nicht nothwendig ein Höheres, Uebergeordnetes, es kann auch ein Untergeordnetes, eine gemeinschaftliche Basis, es braucht nicht ein noch höheres positives Princip, es kann auch eine negative Bedingung, kurz ein Mittel der geistigen Formthätigkeit seyn. Und ein solches Band erreichen wir in dem, was

oben reine Materie, materia pura, oder — wenn der Ausdruck anstößig seyn sollte, da Materie insgemein nur auf das Körperliche bezogen zu werden pflegt — Substanz oder Weltseele genannt wurde; es ist das, ohne welches der denkende Geist nicht wirken, nicht wollen, ja nicht einmal anschaulich sich etwas vorstellen könnte, und anderseits dasjenige, was der Natur mit den Geistern gemeinschaftlich, ihr allgemeines einheitliches Wirkens- und Lebenselement ist. Ohne ein solches intermediäres Drittes wird man nie zur concreten Einheit gelangen; νῦς, ψυχή und σῶμα ist die alte in Kraft bleibende Dreitheilung.

Sobald Subject und Object dergestalt auseinander getreten sind, daß auch die Objecte als selbstständige außer uns anerkannt werden, kann das gemeinschaftliche Medium, in welchem der Vermittelungsproceß des Erkennens sowohl als der Praxis vorgeht, seiner Natur nach bloß ein dienendes, zur Vermittelung bestimmtes Glied im Universum seyn. Es ist die materielle Natur, deren ganze Scala von Wesenheiten als Mittel für die höchsten, die freien Geister, jede für sich, zu nur endlichen und relativen Selbstzwecken herabgesetzt erscheinen. Diese Scala von dem Höchsten herab bis auf das Niedrigste, Allgemeinste aber auch Abstracteste erkennt und verfolgt man vermöge des abstrahirenden Verstandes und kommt so zuletzt zu der allgemeinen Basis der Materie, materia pura, überhaupt, die zwar nicht als materia prima im Sinn eines positiven genetischen Princips oder als »mater omnium rerum« (wenn man sie so nennen will, wird immer noch der Vater vermißt), doch auch nicht als schlechthin einfach in dem Sinne anzusehen ist, daß sie gar kein Inhaltsmoment noch Thätigkeit hätte, und gar nichts mehr bei ihr zu denken wäre; sie entspricht vielmehr objectiv jener Function des Geistes, welche im subjectiven Ich als zusammenfassender „Hintergrund" sich geltend macht, ist das, was im Weltraum als allgemein aber einfach expansiv-contrahirendes, den Weltraum (gleich als wäre dieser vorher schon realiter vorhanden) bloß erfüllendes, sondern primitiv setzendes Wesen auftritt und sich als Schwere oder allgemeine Concentration nach einem Weltmittelpunkt hin — in Bezug auf die in ihr enthaltenen endlichen Körper als Attraction und allgemeine Gravitation auch empirisch manifestirt. Diese nun producirt an und

für sich nichts, sie verbindet nur bereits Vorhandenes, Geschaffenes, und würde vielmehr, wenn allein waltend, alle Bewegung zum Gleichgewicht der Ruhe, allen Wellenschlag des Lebens in homogene Unterschiedslosigkeit reduciren. Sie ist in diesem Sinne nur das negative Moment, das in der allgemeinen Weltökonomie nicht fehlen darf, aber als dienender Träger sich für die activen Principien passiv, als Substrat verhalten muß. Der abstrahirende Verstand muß nothwendig zuletzt auf eine solche all-eine relativ abstracte Wesenheit (ἕν) kommen, erfaßt aber damit nicht das ganze ὄν, die absolute οὐσία des positiven Princips, des sich und Anderes unmittelbar und mittelbar vom tiefsten Grunde aus bestimmenden Geistes.

Das Princip muß also, soll es sich und alles Andere, Untergeordnete vollständig begreifen, an sich selbst schon ein Höchstes, Volles, Concretestes seyn, und gleichwie der philosophirende Geist des Menschen denkend von sich, als dem Vollkommensten, das er unmittelbar als existirend ergreift, (cogito ergo sum), nicht aber vom Abstractesten, der Hyle oder von einfachen Atomen ausgeht, noch auf diese Weise logisch nothwendig zum Höchsten emporsteigen kann, so muß er auch, wenn er dem Werden des objectiven Makrokosmos nachdenkt, ein höchstes concretestes Urprincip, den absoluten Geist voraussetzen, diesen „Geist" selbst aber nicht etwa als bloß formales Denken, d. i. als bloße Form der Denkthätigkeit und alle Formthätigkeit in der Welt als unmittelbar göttliche Denkthätigkeit setzen, sondern in sich für sich als wahrhaft energischen Geist, selbstbewußte unmittelbar in sich selbst einheitliche Totalität, worin auch jenes positive Moment zugleich mit diesem negativen mit anerkannt wird, welches — um mich einer Hinweisung auf Bekanntes zu bedienen, — Jakob Böhme, freilich nicht ganz passend, die ewige Natur in Gott nannte, was man neuerlich als vorbildende Phantasiefülle gefaßt, am vollständigsten und treffendsten aber, wie mir scheint, „Willen" zu nennen hat, denn der Begriff des Willens schließt eben am unmittelbarsten das Moment der realen Kraftbethätigung und principiellen Spontaneität mit dem Reflex des ideellen Selbstbewußtseyns in sich, jenes im Gottesbegriff als Macht, dieses als absolutes Wissen, beides zusammen als die auf Verwirklichung der absoluten Wahrheit ge-

richtete absolute Weisheit. Und so stehen wir in und mit dem Willensprincip, als dem absoluten, unmittelbar sogleich auf ethischem Grund und Boden, von wo aus die weitere Entwickelung der ethischen Kategorien oder (wenn man diese Bezeichnung für die der abstrahirenden Verstandesseite ausschließlich reservirt) der ethischen Vernunftideen gegeben ist.

Wir haben schon oben das subjective Freiheitsmoment im menschlichen Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn als dasjenige nachgewiesen, woran zuerst im psychologischen Proceß des Empfindens das Innewerden einer objectiven Realwelt erwacht, sowie damit auch das Anfangs dunkle Freiheitsgefühl selbst sich zum klaren Persönlichkeitsbewußtseyn der Egoität aus den Conflicten mit der Natur- und Menschenwelt ethisch emporarbeitet. Ebenso ist es im Menschen auch der Punkt, an welchem das Gottesbewußtseyn sich entzündet, denn auch hier wird am Freiheitsbewußtseyn das Bewußtseyn der Beschränkung der Freiheit und damit das Daseyn objectiver Mächte empfunden, gefühlt und erkannt. Es eröffnet sich hier der Punkt, wo das philosophische und theologische Princip coincidiren, indem es eben die Stelle ist, wo in und mit dem individuellen Freiheitsbewußtseyn als dem Princip der Ethik zugleich das Bewußtseyn der Abhängigkeit als des Princips der Religionswissenschaft liegt. Denn von dem Religionsgefühl und Bewußtseyn als einer immanenten Thatsache muß die philosophische Speculation immer ausgehen, sie kann sich, wie gesagt, nicht unmittelbar in dieß objective Centrum versetzen, muß erst eine Religionsphilosophie seyn, ehe sie eine speculative Theologie werden kann. Wird die Abhängigkeit nun auch, wie die Geschichte der Religionen und die Psychologie lehren, zunächst als äußerliche Bedingtheit von einzelnen und besonderen Naturmächten ergriffen, und werden diese Mächte im Fortschritt der Bildung auch zu einem Gesammtbegriff der Naturmacht erhoben, die Religionen somit zunächst als Naturreligionen in verschiedener Gestalt festgehalten, so rastet doch der Stachel der Freiheit nicht, läßt das Gemüth in keiner Form zur Ruhe und Befriedigung kommen, so lange der Widerspruch der beiden Principien, der objectiv unbedingten Machtvollkommenheit und des menschlichen Persönlichkeits- und Egoitätsprincips, nicht völlig gelöst ist, und dieser innerlichste Widerspruch

kann das religiöse Bedürfniß zwar vermöge der endlichen Naturkategorien, worin das Speculiren in diesem Stadium sich fortquält, zu einer immer intensiveren Sehnsucht nach endlicher voller Versöhnungsgewißheit stacheln, nicht aber, so lange er währet, durch sich und mittelst der Denkweise in jenen Kategorien das Evangelium der Versöhnung selbst gewähren. Es ist a priori als möglich zu erkennen und der Geschichte zeigt es als wirklich, daß jener Bann der menschlichen Intelligenz durch die Sünde verschuldet, durch das in Egoismus ausgeartete Egoitätsgefühl perpetuirt und dadurch ein Punkt in der Geschichte der Menschheit herbeigeführt worden war, wo sie sich ohne höhere Hülfe nicht mehr retten konnte; aber diese Rettung, Erlösung und vollständige Versöhnungsgewißheit kann nicht in einem bloß objectiv factischen Ereigniß, auch nicht in einer bloß realen, magisch wirkenden Wandlung des Menschenwesens subjectiv bestehen, sondern sie muß auch und wesentlich zugleich durch intellectuelle Erleuchtung des Gemüths über das wahre Verhältniß von Gott und Menschheit, durch die offenbarte Gotteskindschaft derselben im Selbstbewußtseyn vollendet werden. Und diese Versöhnung mit den objectiven Mächten, die zugleich eine Versöhnung von Verstand und Vernunft, eine Erlösung aus allen Antinomien ist, kann nur innerhalb der Wissenschaft durch eine ethische Teleologie zu ermitteln seyn, die in einer über den Proceß des endlichen Erkennens erhebenden Ideenlehre gipfelt. In dieser Weltanschauung des wiedergeborenen menschlichen Geistes, als des wiederhergestellten Ab- und Ebenbildes Gottes, lösen sich alle Widersprüche des göttlichen und menschlichen Wollens, sobald die ethische Kategorie der Liebe von beiden Seiten zur Anerkennung kommt und der finale Zweck dieser schöpferischen positiven Liebe seiten Gottes in dem objectiven Wahrheitswillen, d. h. in dem Willen, die subjective Schönheit, Güte und Seligkeit der Idee oder des gottimmanenten Logos auch objectiv zur Wirklichkeit, die Wahrheit zur Wirklichkeit, die vorhandene Wirklichkeit, schlecht und unvollkommen, wie sie durch Schuld der Menschen ist, zur idealvollkommenen Wahrheit zu erheben. In und mit dieser successiven Verwirklichung des Ideals in einer creatürlichen Welt durch die Schöpfung, Erhaltung und zum Zweck führende weise Regierung derselben bleibt objectiv im Schöpfer

selbst die Egoität und geistige Persönlichkeit Gottes bewahrt, sie versenkt sich und zerfließt nicht dergestalt in die Welt, daß sie sich in die Formthätigkeit derselben unmittelbar umsetzte, so daß nur etwa ein alternirendes sich Verwandeln Gottes in die Welt und der Welt in Gott, eine continuirliche Menschwerdung Gottes und Vergottung der Menschheit im Sinne der Pantheisten, in Wahrheit also weder diesseits noch jenseits eine absolute, dauernde, ewige Persönlichkeit stattfände, sondern nur der allgemeine Proceß des actuosen Wechsels und sein abstractes Gesetz das absolut Dominirende wäre, ein perennirender Widerspruch von Negiren und Poniren, von Schaffen und Vernichten, in welchem das Absolute nur dann sich selbst genügen könnte oder vielmehr müßte, wenn es nichts Höheres und Besseres wäre als absolute Machtvollkommenheit, schlechthin abstracte (nicht ethisch vollkommene — wahre Freiheit), d. i. schlechthin unethische physische Willkühr seyn wollte. Während in dieser Weltanschauung kein concreter Zusammenbestand des Schöpfers und seiner Creatur, kein Genuß der Liebe, keine Seligkeit denkbar wäre, so entwickelt sich dagegen in der christlichen Weltanschauung aus dem Princip der freischöpferischen Liebe Gottes, der sich als solche, nicht bloß als Macht bewähren will, und eben deßhalb seine Macht in sich zum dienenden Mittel herabsetzt — „sich selbst beschränkt", wie man sagt, in Wahrheit aber nur seine Willkühr beschränkt, während er seine absolute Freiheit, die auch Macht über sein substantielles Machtmoment hat, um so mehr offenbart — aus dem Princip der schöpferischen Liebe, die um des höchsten Zweckes willen sich selbst und allem Geschaffenen das Gesetz auflegt, entwickelt sich die Idee der Gerechtigkeit, welche subjectiv und objectiv die Freiheit der Egoität, das Princip der Eigenpersönlichkeit festhält, und die Idee der widerspruchlosen Harmonie beider, der Liebe und Gerechtigkeit, d. i. der absoluten Heiligkeit; ethische Ideen also, in welchen die weise Vorsicht der Gottheit die Siegel ihrer verborgenen Wahrheit, Vollkommenheit und Seligkeit im Spiegel des ebenbildlichen erleuchteten Menschengeistes allmählig zu lösen beschlossen hat.

Ueber den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums.

Von Dr. Ehrenfeuchter.

Die Bestreitung, welche das Christenthum seit seiner Erscheinung in der Welt erfahren hat, wie mannigfaltig und von den verschiedensten Standpunkten aus sie auch unternommen sey, zeigt doch in ihrem ganzen Verlaufe eine gewisse Methode und deutet dadurch auf ein bestimmtes Gesetz, das die Bewegung des Zweifels und der Leugnung beherrscht. Auf den ersten Anblick könnte man sich zwar verwundern, daß der Zweifel überhaupt eine Geschichte haben könne; denn es scheint unauflöslich mit seinem Wesen verknüpft zu seyn, daß er, der vereinzelnde und zerstreuende, auch vereinzelt und zerstreut auftrete. Allein eine nähere Betrachtung des Zweifels, die wir an diesem Orte nicht weiter anstellen wollen, würde zeigen, wie er auf der Verneinung jener Grundvoraussetzung beruht, durch welche sich der schöpferische und tragende Grund aller Dinge dem unmittelbaren Daseyn des Menschen fühlbar macht. Eine solche Ablösung von jener Grundvoraussetzung aller Dinge hat nun, so lautet uralte Ueberlieferung, die noch in fast allen Völkersagen nachklingt, so bezeugt es tagtägliche Erfahrung, eine solche Ablösung hat in der That stattgefunden. Es gibt eine Geschichte des Zweifels, wie es eine Geschichte des Strebens gibt, das aufgehobene und verlorene Grundverhältniß zur ewigen Wahrheit und Liebe wieder zu gewinnen. Bei der Betrachtung der weltgeschichtlichen Entwicklung, die der Zweifel durchläuft, unterscheiden wir seine Formen, je nachdem er noch eingehüllt liegt in dunkle

Triebe oder bestimmt in der Helle des Bewußtseyns hervortritt. Da der Zweifel das Auseinandergehen ist der ursprünglichen Einheit des Subjects und Objects; da in ihm das Subject sich dem Object gegenüberstellt, um zu versuchen, ob es sich nicht selbst genügt, ob es nicht aus sich den Gegenstand zu erzeugen vermöge, so begreift es sich, warum der Zweifel erst dann hervortreten kann, nachdem das Bewußtseyn seiner selbst mächtig geworden ist. Nicht der Orient ist der Ort des Zweifels. Hier gelten noch, wenn auch schon entartete, Ueberlieferungen ursprünglicher Einheit; hier behauptet sich, freilich in allmählig unheimlich werdender Gestalt, die Macht der ersten Voraussetzung durch Jahrhunderte hindurch. Es ist die Verwunderung, welche hier die Gemüther fesselt und spannt, gleichsam als die noch gleichschwebende Stimmung, woraus Glaube oder Zweifel hervorgehen kann. Erst in der Entwicklung der griechischen Philosophie konnte der wissenschaftliche Zweifel entstehen, obwohl wir selbst hier noch jenen Grundton der ursprünglichen Voraussetzung an manchen Stellen hervorklingen hören, wie er bald rückwärts weist auf ein früheres Alterthum, wie bei Pythagoras, bald vorwärts deutet auf eine erfüllte Zukunft, wie Sokrates in seinem Dämonion das Regen fühlt von der Einheit des Seyns und Wissens und gegenüber allem Intellectualismus, der letzten Ursache des Zweifels, die Weisheit, das ist die Durchdringung des Wissens und Wollens, die Aufnahme des Wissens in die Idee des Guten und der Liebe in seiner Person verkündigt und durch seine Schüler in den Kreis der Wissenschaft einführt.

Mit dem Erscheinen des Christenthums drängt Alles zur Entscheidung. An Christo hat der Glaube seine Erfüllung, der Zweifel den eigentlichen Gegenstand der Verneinung. In dem menschgewordenen Gottessohn ist die Grundvoraussetzung alles Daseyns in's Daseyn selbst getreten, ist in und an einem persönlichen Leben durch die That bestätigt, was auch für das Bewußtseyn das Höchste ist, Einheit des Seyns und Wissens. Darum ruft die Erscheinung Christi die große Scheidung der Gemüther hervor. In wem die ursprüngliche Grundvoraussetzung noch eine gewisse Geltung hat, der schließt ihm sich an, „wer aus der Wahrheit ist, der höret seine Stimme"; in wem die Selbstsucht, sey es der Macht oder des Wissens, die Oberhand gewonnen hat, der verneint ihn, sucht ihn

auszutilgen. Es ist der Haß als solcher, der hier hervorbricht, der Haß, der nicht durch irgend eine besondere Veranlassung, nicht aus einem persönlichen Grund, sondern aus dem diametralen Gegensatz der Grundanschauungen selbst sich entzündet. „Sie hassen mich ohne Ursach."

Als das Christenthum in die Welt kam, wird es von zwei Seiten her angegriffen, von heidnischer wie von jüdischer. Denn auch Israel, obwohl gegenüber dem selbstsüchtigen Wissen und Wollen auf den Glauben gegründet und zum Glauben berufen, hat die ihm anvertrauten Güter sich als eigenes Gut und Verdienst angemaßt und die materiale Wahrheit seines Glaubens durch seine Selbstgerechtigkeit in ein unfruchtbares Capital, ja in die Handhabe des Zweifels und der Gottesleugnung verkehrt. Darum ist dem Judenthum das Christenthum ein Aergerniß, ein Gegenstand des Anstoßes, weil ein steter Vorwurf gegen die eigene Selbstgerechtigkeit, ein Widerspruch mit den Einbildungen der Macht und Größe, der Heiligkeit und Herrlichkeit seiner als des auserwählten Volkes. Den Griechen aber ist das Evangelium Thorheit, ohne Zusammenhang weder mit den Systemen des Gedankens noch den Ueberlieferungen der Geschichte. Hierin liegen die Typen für die ganze folgende Geschichte des Zweifels. Das Christenthum wird entweder als Aergerniß oder als Thorheit angegriffen, als unmögliche Geschichte oder als unmöglicher Gedanke, das Letztere mehr von Seiten der ihm von Anfang an entgegenstehenden Welt, das Erstere aus seinem eigenen Schooße, seinen eigenen Voraussetzungen, die gegen es selbst gekehrt werden. Wir können der Kürze wegen diese beiden Grundbewegungen des Zweifels als Periode des objectiven und als die des subjectiven Zweifels unterscheiden.

Die Zeit, in die das Christenthum eintrat, war die des zerfallenden Römerreichs, überhaupt des sich auflösenden Alterthums. Es gab keine Entwicklung mehr; nur Zuständliches, einmal Geordnetes galt, kein schöpferisches Vermögen mehr, nur verknüpfende und darin verändernde Bewegung ward sichtbar. Es ist die ausgedehnteste Herrschaft des Eklekticismus, der wir begegnen. In der Religion zeigt er sich als Theokrasie, in der Philosophie als Mischung der Systeme, in der Kunst wird der stille Glanz der

Schönheit durch bunte und übertriebene Formen überwuchert, im öffentlichen Leben fordert die Mannigfaltigkeit der Privatinteressen die Form des Principats heraus. Dieser Eklekticismus aber ist nichts als nur die Außenseite der inneren Auflösung. Wohl kündigt sich darin der Geist einer neuen Epoche an, einer Epoche, die über die Besonderheit der einzelnen Volksthümer zum Ganzen der Menschheit hinübergreift, und so finden wir auch mit jenem Eklekticismus einen gewissen Encyklopädismus und Kosmopolitismus verknüpft. Aber eben damit war auch das Urtheil der Auflösung über jene alte Welt gesprochen, denn sie ruhte auf der plastischen Besonderung der einzelnen Völker. Man begreift, wie in solcher Zeit sowohl der Geist der Sehnsucht als der des Zweifels erwachte. Der Geist der Sehnsucht ward rege, schon unbewußt in den Odem des neuen Lebens getaucht, drängend, die anfängliche Losreißung des Subjects vom Object durch ein erneutes Suchen nach dem Object aufzuheben, auf die menschlichen Fragen eine göttliche Antwort zu erhalten, und sich nicht scheuend, selbst zu den alten schauerlichen Künsten der Magie und Theurgie zurückzukehren. Neben diesen alterthümelnden Strebungen weht aber nicht minder stark der Geist der Skepsis. Es ist der Zweifel nicht bloß an der Religion, sondern überhaupt an der Idee, an der Wissenschaft. Auch auf diesem Wege wird Ruhe gesucht, die Ruhe der Entsagung. Man wendet sich ab von der Thatsache, daß eine Spannung zwischen Subject und Object vorhanden sey, oder man braucht die Mittel der Wissenschaft, diese Spannung als ein unausweichliches Fatum hinzustellen, das Denken auf seinem Wege anzuhalten, daß es nicht zur Aufstellung von Antinomien komme, welche die Ruhe des Gemüths stören. — In dieser zerfallenden Welt also findet sich die christliche Gemeinde, ihres weltüberwindenden Charakters kaum bewußt. Auch sie glaubt an das baldige Ende der Welt, aber zugleich an die Wiederkunft ihres Herrn und Hauptes. In dieser heiligen Unschuld wandelt sie still und selig in Gott, sich nicht hervordrängend, aber ihrem Gewissen auch nichts vergebend, den Zusammenstoß mit der Welt weder fürchtend noch herausfordernd. Doch unmöglich ist das Bestehen beider Lebensgestaltungen nebeneinander. Zuerst wird der Streit von Seiten des Heidenthums begonnen. Dem römischen Gesichtspunkt

stellt sich das Christenthum als ein Unbegreifliches dar, als ein Aberglaube, der nicht etwa nur mit einem vornehmen Lächeln abzuthun sey, der vielmehr mit Schwert und Feuer müsse ausgerottet werden (superstitio exitiabilis). So entwickelt sich immer mehr das Grundgepräge der Zeit als ein Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum. Er bildet das Thema, worauf alle politische Probleme des Jahrhunderts zurückgehen. In den Kämpfen Constantins mit seinen Gegnern unter der Hülle politischer und persönlicher Interessen verbirgt sich als der letzte treibende Grund die Frage: ob Christenthum oder Heidenthum?

Diese politischen Kämpfe werden von literarischen Befehdungen des Christenthums begleitet, die vom Standpunkte der Philosophie her unternommen sind. Als solche Kämpfer treten bekanntlich auf Celsus, Porphyrius, Hierokles, Julian. Ihnen geht gleichsam präludirend Lucian voran, in dessen Gesichtskreis das Christenthum so recht als Thorheit sich spiegelt, als eine Abart der Magie und Goetie.

In der Schrift des Celsus finden sich alle Elemente der antiken Philosophie vertreten, um gegen das Christenthum zu kämpfen. Wie ungründlich und oft abgeschmackt der heidnische Philosoph im Einzelnen auch verfahren mag, im Ganzen faßt er die Punkte, auf welche es ankommt, bestimmt und klar auf; er behauptet entschieden den kosmischen Standpunkt der alten Welt. In negativer wie positiver Beziehung greift er das Christenthum an. Er will seine innere Richtigkeit aufdecken von Seiten sowohl seines Ursprungs als seiner Grundidee aus, endlich auch durch Betrachtung seiner Consequenz. Sein Ursprung liegt ihm im Judenthum, das, selbst verachtet und verachtenswerth, um so mehr den Stempel der Schmach auf das drücken müsse, was von ihm verworfen ist. Was die christliche Grund-Idee des Christenthums betrifft, die Messias- und Logos-Idee, so wird sie nach Celsus vollständig durch die Anschauungen der griechischen Weisheit befriedigt, sowohl nach ihrer speculativen, wie nach ihrer ökonomischen Seite. Nach der speculativen, denn in der platonischen Anschauung sey der Kosmos selbst der ewige Sohn Gottes; nach der ökonomischen, denn von der Stoa her wisse man, wie in der ewigen Evolution und Revolution der Natur das Uebel

ebenso entstehe wie verschwinde. Die Consequenzen endlich des Christenthums führen nach Celsus zur Aufhebung jeder socialen und politischen Ordnung. Im Uebrigen hofft er von dem antiken Princip des Zusammenhanges zwischen Sitte, Gesetz und Nationalität die festeste Schranke gegen den antinomistischen und revolutionären Geist des Christenthums, wie er ihn sich denkt, fürchtet auch nichts von dessen weiterer Verbreitung, indem ihm eine Mission desselben bei barbarischen Völkern eine Unmöglichkeit dünkt. Seine positive Beweisführung ist, daß, was das Christenthum Wahres enthalte, es von den Griechen und Römern entlehnt habe, die es in viel besserer Weise besäßen. — Einen Fortschritt über diese Celsische Bestreitung hinaus bezeichnet Porphyrius. Er hat eine genauere Kenntniß des Geschichtlichen; seine Bestreitung nimmt da und dort die Miene der Kritik an, einer Kritik, die sich auf die Geschichte Israels, vornehmlich dessen Weissagungen, auf das Leben Christi und die Thaten der Apostel erstreckt. Man sieht, er erkennt wenigstens formell in gewissem Sinne den Zusammenhang der göttlichen Oekonomie. Die alttestamentlichen Weissagungen liebt er ex eventu zu erklären und spricht sich, freilich wenig übereinstimmend mit der in seiner eigenen philosophischen Schule herrschenden Methode, gegen jede allegorische Ausdeutung der Schrift aus. In dem Bilde Christi, dessen Hoheit er zwar an einigen Stellen anerkennt, findet er doch eine Menge innerer Widersprüche; in der Charakteristik der Apostel weiß schon er einen Unterschied von einer Lehre Christi und einer Lehre von Christo. Er wirft den Aposteln vor, gegen den Sinn ihres Meisters diesen als Gott proclamirt zu haben. Besonders gerne verweilt er bei dem Gegensatze, den er feststellt, von Petrus und Paulus, petrinischer und paulinischer Kirche. Im Ganzen und Großen ist ihm das Christenthum eine Unterbrechung der geschichtlichen Continuität, ein Gegensatz zu der Weisheit, die im Alterthum offenbart, durch die Griechen ausgebildet, jetzt in der neuplatonischen Philosophie zu ihrem vollendeten Abschluß gekommen sey und die Bürgschaft unverlierbarer Bildung biete. Das Christenthum ist ihm ein Zurücksinken in Rohheit, eine Befestigung derselben, ein barbarisches Wagniß. Ihm ist Christus das Zerrbild der heiligen Gestalt des Pythagoras, den er als den vollkommenen Lehrer, Wunder-

thäter und Verherrlichten preist. Auf denselben Spuren geht Hierokles, der in seiner positiven Darlegung der Gestalt Christi ein anderes Bild entgegenstellt, das des Apollonius von Tyana. — Der bedeutsamste unter den Bestreitern bleibt jedenfalls Julian, der Kaiser. In ihm erscheint die Reaction des Heidenthums gegen das zur Weltherrschaft gekommene Christenthum. War nicht vielleicht, so fragt sich der kaiserliche Philosoph, war nicht dieser eben errungene Sieg ein zufälliger, herbeigeführt durch menschliche Gewalt und List? So gilt es noch einmal einen Wettgang mit dem neuen Princip, das schon bis zum höchsten Throne der Welt vorgedrungen war. Es ist der Kampf um die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums, der sich auf's Neue erhebt; es gilt die Probe weltgeschichtlicher Entscheidung. Kaiser, Philosoph und Priester vereinigen sich in Julian und rufen ihn mit vereinten Stimmen auf, Restaurator des Geistes zu werden, aus dem die unsterblichen Werke der antiken Cultur und Literatur hervorgegangen sind. Gewiß, zuletzt wird er nicht zögern, auch seine politischen und militärischen Kräfte gegen die neue Lehre in die Wagschale zu werfen; aber seinem geistvollen Blicke entgeht es nicht, daß es vor Allem auf Wiederbelebung des alten Sinnes ankomme, auf Hemmung der Auflösung, die schon so mächtig durch den Körper des antiken Lebens sich verbreitet hatte, und hierbei verschmäht er nicht, Einrichtungen zu treffen, die, wie das Werk der Diakonie, dem neuen Princip selbst entsprungen waren. Sein Streben geht dahin, die welthistorische Bedeutung des Christenthums zu verneinen, es auf die Stufe des Conventikels, der Secte zurückzudrängen, ihm alle innere Berechtigung eines weltüberwindenden und weltbildenden Princips abzusprechen. Hierbei benutzt er alle die Argumente, die uns schon in den früheren Bestreitungen entgegengetreten sind, aber er fügt ihnen auch einen neuen Gesichtspunkt hinzu. Das ist sein Versuch, das Christenthum zu construiren aus den Elementen des Judenthums und Heidenthums, aber nicht, wie es zum Theil die Apologeten selbst anerkennen, als die Verbindung der Wahrheiten, die diesen Gestaltungen zu Grunde liegen; dem kaiserlichen Philosophen ist vielmehr das Christenthum nichts anderes als das Product der schlechten und falschen Elemente, die aus Judenthum und Heidenthum in Eins

zusammengeflossen. Aus dem Judenthum ist nach seiner Ansicht die ἀϑεότης eingedrungen, die Annahme des einen Gottes, der als solcher keiner sey, denn er nimmt nur einen solchen Monotheismus an, in welchem der Polytheismus als Moment der Wahrheit enthalten sey. Von ihm, diesem Judenthume, stamme auch die Tollkühnheit des Glaubens, der keck eine Brücke schlage vom Sichtbaren zum Unsichtbaren ohne alle Vermittlung. Aus dem Heidenthume aber entspringt nach seiner Ansicht das Element des Anomismus, der Vergleichgültigung aller Unterschiede von rein und unrein, der Mangel aller Askese. So ist ihm das Christenthum eine Emancipation vom Ernst der Religion, wofür ihm namentlich der Artikel von der Vergebung der Sünde als Beweis dient. Ihm ist es das Bequeme, das leicht Fertige, das da wurzelt in einem idiotischen Charakter, während ihm das Heidenthum im wahren Sinne als das Ernste und Tiefe erscheint, das Entsagung, Mühe und Arbeit fordert. Allerdings aber ist es nicht die gewöhnliche Gestalt des Heidenthums, die Julian zurückbeschwören will; es ist ein reformirtes, ein solches, das ihm die Wiederbringung der primitiven Religion verheißt. Er ist mit dem Christenthum darin Eins, daß der bisherige Zustand der Religion einem anderen bessern weichen müsse, und auch darin ist noch eine gewisse Uebereinstimmung vorhanden, daß dieses Neue auch zugleich ein altes, weil ursprüngliches seyn müsse. Aber Julian knüpft an eine Urtradition, deren Züge längst durch die nachfolgenden auseinandergehenden Wege der Völker und ihre Mythen entstellt und verwischt sind, während sie der Kirche durch Gesetz und Evangelium aufbewahrt, ja in einer neuen geistigen Schöpfung erst wahrhaft verwirklicht erscheint.

Als das Gemeinsame aller dieser Bestreitungen ergibt sich die Behauptung des kosmischen Princips, bei Celsus und Hierokles vornehmlich von culturhistorischer, bei Porphyrius und Julian von religiöser Seite her. Es wird dieses Princip festgehalten im Begriff des Staates, der Philosophie, der Cultur. Der Staat wird gegenübergestellt der Ekklesia, die Philosophie dem Glauben, die Cultur der gesammten christlichen Weltanschauung. Daher die Methode der Apologeten, das Christenthum als die wahre Philosophie, als das Princip ächter Sittlichkeit, als Durchdringung von

Religion und Cultur, als staatserhaltend und staatsbildend zu erweisen, wobei die griechischen Väter vornehmlich der Philosophie, die lateinischen dem Staate gegenüber es vertheidigen.

Als dann auf's Neue eine Weltepoche, die mittelalterische, in Verfall gerieth, da tauchte jene besiegte antike Welt wieder auf und nahm für sich einen Augenblick volle Wirklichkeit in Anspruch, freilich ohne die Formen der bestehenden Kirche zu stören; nur in wenigen ernsteren Gemüthern ging die Reaction platonischer Philosophie gegen aristotelische bis zu dem Gedanken, einen neuen Geistesgrund für das Leben der Kirche zu legen durch Erneuerung mystischer neuplatonischer Philosophie. Im Ganzen ward mehr ein skeptischer, von Spott und Witz übersprudelnder Sinn mächtig. Die Götter Griechenlands in der Schöne und Heiterkeit ihrer Gestalt traten gegenüber dem Kreuzesbild, das keine Schöne noch Anmuth hat. In den Novellen des Boccaccio spielt eine geheime Opposition gegen die christliche Forderung der Entsagung. Machiavell erblickt im Christenthum dieselbe antipolitische Tendenz wie die alten Römer, doch dieß alles stellt sich wegen der äußeren Herrschaft der Hierarchie nicht in dem Ernste einer durchgeführten Bestreitung dar, sondern in der gefährlichern, den Sinn der Wahrheit noch mehr erstickenden Weise scherzhafter Winke, spöttischer Anspielungen, Allegorien und was sonst als ergötzendes Spiel der Phantasie erscheint.

Allerdings war ja eine Kritik, eine Reinigung der Kirche nothwendig. Im tiefsten Ernste der Buße ist sie durch die deutsche Reformation vollzogen worden. Nur aus der tiefsten Scheidung der Selbsterkenntniß und Selbstverurtheilung entsprang die Möglichkeit, die objective That der Erlösung durch den Glauben sich anzueignen. Auf der persönlichen Selbsterfahrung ruhte nun die lebendige Wirklichkeit des Christenthums. Aber wird es nun auch Jedem gelingen, diesen Proceß der Aneignung, der Erfahrung zu verwirklichen? Alle Institutionen der Kirche sollten jetzt darauf gerichtet seyn, diese Aneignung herbeizuführen, sie auszudrücken, sie zu erhalten. Aber wenn nun diese Institutionen es vielfach an sich haben fehlen lassen, wie unvollständig wird dann dieser Proceß vollzogen werden, und wie nachtheilig wird dieses selbst wieder auf jene Einrichtungen zurückwirken? Fest bleibt nur der allge-

meine Grundsatz, das dargebotene Object müsse begriffen, müsse in's Bewußtseyn aufgenommen werden, das Subject habe eine berechtigte Frage an das Object. Wie leicht aber entwickelt sich daraus der Anspruch, alles Gegenständliche, Unsichtbares und Sichtbares, nach dem Maße des subjectiven Geistes zu beurtheilen! Man sieht, die Kehrseite dieses Aneignungs-Processes, wo er sich nicht gründlich vollendet, ist nothwendig der Zweifel. Aber nun tritt er nicht von einer außerchristlichen Welt hervor, sondern aus dem Schooße der Kirche selbst taucht er auf. Es sträubt sich der menschliche Verstand gegen den Inhalt der Offenbarung, wenn er ihn nicht zu begreifen, zu umfassen vermag. Es ist nicht mehr die heidnische Opposition, die im Christenthum ein Außerweltliches sieht und es, weil sie ein solches überhaupt nicht als möglich annimmt, für eine Thorheit hält, sondern es wiederholt sich, ja vielmehr es steigert sich die jüdische Opposition, die auf dem Begriffe des Aergernisses beruht. Es ist der subjective Zweifel, der nun herrschend wird.

Der äußere und geschichtliche Anstoß, durch welchen dieser Zweifel angeregt wurde, war zunächst ein politischer. Schon seit dem 14. Jahrhundert hatte sich besonders auf dem Grunde der Nationalität die Idee des Staates lebhafter entwickelt. Das Verhältniß von Staat und Kirche war schon vor der Reformation Gegenstand neuer Erörterungen und Verhandlungen geworden. Durch die Scheidung der Kirche in verschiedene Confessionen entsprangen für den Staatsmann neue und härtere Schwierigkeiten. Aus diesen Conflicten sucht man einen Ausweg, ohne daß man die Religion selbst aufgeben will. Solch ein Ausweg ergab sich der Zeit, wenn sie von der historischen Sprödigkeit der Confessionen abstrahirte, wenn sie das Erste, Ursprüngliche suchte, das, was als über dem Streite liegend gedacht wurde, das, worüber man glaubte ein allgemeines Einverständniß ansprechen zu können. Man nehme hinzu, wie die ganze philosophische Richtung der Zeit auf Natur und Welt ging, wie der Gedanke das Einfache, Elementare suchte; man achte auf die großen Nachwirkungen, die von der Wiederherstellung der antiken Literatur entsprangen, Wirkungen, wodurch auch die religionsgeschichtliche Entwickelung des Alterthums in ein helleres Licht trat, und auf der anderen Seite sehe man auf die

Verflechtung, in welche im 16. und noch mehr 17. Jahrhundert die kirchlichen und politischen Interessen gerathen waren, die Kriege und Revolutionen, die von diesen Verwicklungen her entstanden oder doch ihren Vorwand nahmen, und man wird begreifen, wie in vielen, auch ernsteren Gemüthern der Gedanke auftauchen mußte, daß durch Abstraction von dem eigentlichen Offenbarungsgehalt, der den geschichtlichen Kern und die geschichtliche Kraft der Kirche ausmacht, jene Toleranz gewonnen werden könne, die man für die gedeihliche Gestaltung des Staatslebens als unerläßlich erachtete. Dieser Gedanke zieht sich seit Bodin's Heptaplomeres durch eine Menge von Schriften, die ihren Ausgangspunkt von Betrachtung bald der Religion, bald des Staates, bald des Begriffes abstracter Wahrheit, bald der Religionsgeschichte nehmen. Aus dem politischen Momente der Entstehung aller dieser Gedankenzüge ist es zu erklären, warum sich ihr Auftreten nach der Entwickelung des politischen und Culturlebens richtet, warum nach einander die verschiedenen Territorien, England, Holland, Frankreich und Deutschland den Schauplatz der Skepsis bilden.

Das geistig bewegende Princip, das in allen diesen politisch angeregten Formen des Gedankens herrscht, ist das Princip der Immanenz, das Princip der Welt als des Selbstlebens der Dinge in sich, aus sich, zu sich. Aber man beachte wohl, dieses Princip ist anfänglich kaum seiner selbst noch bewußt, mehr nur sich versuchend, ein Vorspiel späterer schärfer ausgeprägter Systeme. Man dringt noch nicht bis zur reinen Erfassung des Princips selbst vor — auf einsamer Höhe steht Spinoza, dessen idealer Grundgedanke von dem empirischen Zuge des Zeitalters nicht begriffen wird und daher der geistige Boden erst einer folgenden Periode geworden ist. Man begnügt sich mit nahe liegenden Reflexionen. Man erfaßt das Christenthum als eine der Religionen mit demselben subjectiven Gehalt, den auch andere Religionen ansprechen könnten, der Unterschied ruhe nur in der Verschiedenheit der Zeiten und zufälliger geschichtlichen Anlässe. Dem Christenthum wird sein objectiver Charakter abgesprochen, welcher nun lediglich an den Staat übergeht. Was von objectivem Gehalt im Christenthume liegt, das ist nach dieser Anschauung identisch mit der natürlichen Religion, d. i. mit der Erkenntniß der unveränderlichen

Gesetze Gottes, welche die Natur und das sittliche Daseyn des Menschen bedingen und durch die menschliche Vernunft erfaßt werden können und sollen. Merkwürdiger Weise und doch erklärlich gilt diese Betrachtung des Christenthums keineswegs immer als ein Zweifel an demselben, sondern ihre Vertreter machen wohl selbst Anspruch darauf, Reiniger, ja Vertheidiger des wahren Christenthums zu seyn. Es soll das Christenthum so dargestellt werden, daß es in den Begriff des Einzelnen fällt. Der Protestantismus hatte Einheit von Subject und Object verlangt, aber so, daß sich das Subject dem Object unterwarf, es in sich einbildete, sich danach umbildete. Diesen schweren Gang der Selbstkritik wollte man nun nicht weiter verfolgen; war man aber nicht kühn genug, das Object des Christenthums selbst gänzlich zu verwerfen, so blieb nichts Anderes übrig, als dieses Object dem Subject, dem sich selbst begreifenden Gedanken gleich zu machen. So verwandelt man den Offenbarungsbegriff in den Vernunftbegriff.

In dieser ganzen Gedankenreihe zeigt sich uns die Gestalt des Zweifels, den wir den deistischen zu nennen pflegen, wie er von Herbert an durch Hobbes, Collins, Tindal, Chubb, Morgan vertreten ist. Merkwürdigerweise und doch erklärlich sehen die Verfasser dieser Schriften, die von der Kirche und Theologie als die heftigsten Angriffe gegen das Christenthum aufgefaßt werden, sie nicht selten als Schutzschriften für das Christenthum an. Geben doch die anerkannten Apologeten selbst, die von demselben Geiste des Zeitalters eingenommen sind und daher wesentlich von denselben metaphysischen und ethischen Voraussetzungen ausgingen, geben doch auch sie immer mehr von dem Eigenthümlichen des Christenthums preis und machen es zum Ausdruck derselben natürlichen Religion, deren Begriff die Deisten entwickeln. In dem einzigen Toland beschleunigen sich in eilendem Verlauf die Stadien von einem, wie wir ihn schon bei ihm nennen können, rationalen Supernaturalismus bis zum materialistischen Pantheismus (man vergl. sein Pantheistikon).

Die Uebereinstimmung, die man bis dahin in England zwischen Christenthum und Naturalismus festzuhalten versucht hatte, schwindet sofort, als der Zweifel auf seiner weltgeschichtlichen Fahrt den Boden Frankreichs betrat. Dieser bot die reichste Gelegenheit

für das Aufwuchern der Skepsis. Hier waren die großen kritischen Vorgänge des 16. Jahrhunderts nicht zu der Entscheidung gelangt, wie in Deutschland. Weder war die Reformation durchgedrungen noch konnte man sagen, daß die Hierarchie einen unbedingten Sieg errungen hatte. Die Kirche war weder frei vom Staat noch organisch mit ihm verbunden. Das System des Gallicanismus, herabgesunken von seiner früheren Bedeutung, war zum Diener des Absolutismus geworden. Im Innersten des französischen Gemeinwesens wühlten tiefgreifende Gegensätze, der Gegensatz von Jesuitismus und Jansenismus, von hohem Clerus und niederem, von frivoler Schöngeistigkeit und kirchlichem Ceremonialdienst. Das objective Element war erstarrt, das subjective ungebunden, die officielle Heuchelei hatte zu ihrer nothwendigen Kehrseite den Spott. Begünstigt durch nationale Anlage, gereizt durch den Druck des öffentlichen Lebens, wendet sich der Witz gegen das Heilige, das nur zu sehr in Zerrbildern entstellt war; in tausend boshaften Anspielungen sättigt sich der Haß des entleerten und betrogenen Gemüths. Die ernsthafte, vornehmlich auf das Praktische gerichtete reflexionsvolle Untersuchung Englands wird zur eleganten literärischen Bestreitung, welche die Sprache der Gesellschaft spricht, und mit deren Launen und Eitelkeiten vertraut sich in ihre verborgensten Adern einsenkt. Es ist jetzt nicht sowohl der Standpunkt des verstandesmäßigen Urtheilens, nicht die auf einen bürgerlichen Nutzen gerichtete Abzweckung, nach welcher, wie in England, die Mysterien des Christenthums beurtheilt werden, es ist das täglich wechselnde Maaß der Gesellschaft, das nirgends bestimmbare und doch eisern herrschende, unter welches das allerfüllende Christenthum gestellt wird. Der Begriff der Gesellschaft aber macht die Oberflächlichkeit und das ephemere Daseyn zum Gesetz; es ist unanständig, in der Gesellschaft eine Discussion zu weit, zu tief auszudehnen. Auch nichts Bleibendes erkennt die Gesellschaft an, nichts Unbedingtes. Das Bleibende ist nur die conventionelle Form, bei der kein Inhalt zu seyn braucht, oder was von Inhalt vorhanden ist, bezieht sich auf die Schaustellung des Ich, auf die größte Geltendmachung desselben, ohne sich doch den Schein davon zu geben. Daher die Herrschaft des Witzes in der Gesellschaft, da im geflügelten Worte, wie es die Existenz

eines Andern trifft und verwundet, das eigene Ich nur um so wollüstiger genossen wird. Entfaltet sich nun die Gesellschaft unter Verhältnissen, in welchen das öffentliche Leben gebunden ist, und flüchtet sich, was sonst von lebendiger Kraft im Oeffentlichen seine Stelle hätte, in diese Räume der Geselligkeit, so nimmt, was nur ein vorüberflackerndes Feuer gewesen wäre, den Charakter einer still in sich fressenden Wuth an, die langsam zehrend fortglimmt, bis ein unbewachter Zufall die dünne Decke sprengt, und nun ein Flammenmeer allversengend durch die erschreckte Welt sich fortwälzt. Die Bedeutung Voltaire's beruht ganz darin, daß er der Vertreter der Gesellschaft und ihrer Eitelkeit ist, worunter sich alle idealen Mächte, Religion, Poesie und Philosophie beugen müssen. Er erkennt nur ein Evangelium des Tags (evangile du jour) an, eine Philosophie, die man in der Westentasche mittragen kann (philosophie portative), eine Weltgeschichte, die in das siècle du Louis XIV zusammenschrumpft. Das Entgegengesetzteste was man sich in dem ganzen Umfange der Gedanken vorstellen kann, ist gewiß eine Welt, deren Umrisse uns die Genesis zeichnet, und der Gesichtskreis der Mode, der sich vor Voltaire aufthut.

Wieder eine andere Gestalt nimmt der Zweifel in Deutschland an, zu welchem nach so vielen Beziehungen hin der schweizerisch-französische Rousseau einen Uebergang bildet. Der Ekel an der Oberflächlichkeit des Scheins treibt diesen in das Verlangen nach Natur, und doch ist es nicht die Natur selbst in ihrer ungeschminkten Wahrheit, die ihn aufnimmt, sondern eine kränkliche Empfindung über sie, eine entnervende Sehnsucht nach ihr überkommt ihn und nimmt ihn gefangen. Sehr allmählig entwickelt sich in Deutschland der Zweifel und auch hier gar vermischt einerseits mit apologetischen Tendenzen, andererseits mit kritischen Functionen. Denn bald ist es das Bestreben, das Christenthum den Freigeistern annehmlich zu machen, was darauf hinausgeht, das, wie man glaubt, unnöthige Beiwerk des Christenthums abzustreifen und den bleibenden sittlichen Gehalt desselben herauszuschälen, bald ist es die Arbeit wissenschaftlicher Kritik, die sich gegen die Annahme historischer Ueberlieferung, gegen die hergebrachten Formen der Dogmen wendet und ihre Arbeit versucht. Freilich dieß Alles unter der Herrschaft jenes allgemeinen Geistes, der in der Ge-

schichte der Cultur und Theologie unter dem Namen der Aufklärung bekannt ist, eines Geistes, der aus den Kategorien der formalen Logik und des praktischen Nutzens entsprungen war. Eine eigentlich durchgeführte Skepsis und Bestreitung, die offen gegen das historische, Christenthum auftritt, ist aus der deistischen Anschauung — wenn wir hier von dem bald vorübergehenden Edelmann absehen wollen, welcher die kommende pantheistische Opposition vorandeutet — in den bekannten wolfenbüttlern Fragmenten hervorgetreten. Diese Schrift will in ihrem ursprünglichen Sinne eine „Schutzschrift" seyn für die reine Vernunft gegen das Christenthum. Sie will dieselbe Stellung gegen das Christenthum behaupten, wie die ersten christlichen Apologeten und Kirchenväter ihren Standpunkt zum sinkenden Heidenthum einnahmen. Die Idee von Entwicklungsstufen, von Weltaltern liegt zum Grunde und der leitende Gedanke ist, daß die Zeit des Christenthums abgelaufen, die Zeit der reinen Vernunft und ihrer Herrschaft herbeigekommen sey, eine Zeit, welche das Gefühl der Religion nicht ausschließe, aber sie eben nur als die natürliche und vernünftige, nimmermehr als eine geschichtliche bestätige.

Deutschland war es vorbehalten, die letzten Consequenzen, die im deistischen Princip verborgen sind, zu enthüllen. Schon den bisherigen Entwickelungen, wie erwähnt, liegt das Princip der Immanenz zu Grunde. In den Untersuchungen von Reimarus über den Instinct und die Triebe der Thiere, in seiner positiven Darstellung der natürlichen Religion ist es dasselbe System der Immanenz, das nur, von einer andern Seite gefaßt, in den pädagogischen Bewegungen der Zeit auftritt, das in Salzmanns philosophisch-moralischer Idylle, „der Himmel auf Erden", das Wort führt. Nur erhält dieses Princip dadurch, daß es ganz in den Kategorien der formalen Erkenntniß und der unmittelbaren Nutzbarkeit steckt, einen teleologischen Charakter, und zwar in dem eingeschränktesten Sinne des Worts. Sobald diese Bornirtheit einer äußerlich gemachten Teleologie, die ihre Urtheile von der kürzesten Spanne Zeit nahm, in der sich der Betrachtende eingeschlossen sah, durchbrochen war, öffnete sich ein weiter ungemessener Raum, welchen der Gedanke mit sich selbst, seinem reinen Ansich auszufüllen sucht. Zunächst ist es eine Reaction des Ursprüng-

lichen, Primitiven gegen das Gemachte, Gewordene, Conventionelle, auch gegen jenes Conventionelle des Voltairianismus. Die Superstition und Heuchelei, in welcher Form sie sich auch zeige, in der ehrwürdigen einer alten Ueberlieferung oder in der buntscheckigen einer neuen Mode, sollte von der Gründlichkeit und Idealität deutschen Wahrheitssinnes überwunden werden. Es ist die alte Frage nach der Einheit von Object und Subject, das alte Problem, den Zweifel durch das Wissen zu besiegen. Hierbei sind nun vier Stellungen möglich: entweder Object und Subject stehen in einer gewissen Spannung zu einander, es regt sich das Verlangen des Subjects, das Object aus sich zu erzeugen, aber es drängt das Gewissen zu dem Eingeständniß, daß dieß unmöglich, daß Postulate der praktischen Vernunft nothwendig seyen; oder aber dieß letztere wird negirt, das Object vom Subject absorbirt und, wie man glaubt, neu erzeugt; oder aber es wird das Subject vom Object gesetzt und das immanente Leben in diesem gesucht; endlich glaubt man die wirkliche Identität von Object und Subject gefunden, das Räthsel des Lebens gelöst, das Wissen vollendet, den Zweifel überwunden zu haben. Durch alle diese Auffassungen geht sowohl ein Zug der Sympathie wie der Antipathie mit dem Christenthum. Es haben daher die daraus erwachsenen Systeme dem Christenthum ebenso große Dienste geleistet wie Nachtheile gebracht. Kant hebt das sittliche Wunder der Wiedergeburt, das Räthsel des radicalen Bösen hervor, Fichte den lebensvollen Begriff der Seligkeit, Schelling den der Realität, die Bedeutung der Natur und Geschichte, Hegel die ontologische Seite, wie sie die Dogmen der Trinität und Christologie bestimmt. Aber gegen das historische Element verhalten sich diese Systeme verneinend, sey es durch das Mittel moralischer Interpretation, wie bei Kant, oder durch die schroffe Entgegensetzung des Transcendenten zum Empirischen, wie bei Fichte, oder durch symbolisirende Deutung wie bei Schelling, oder durch phänomenologische Betrachtung, wie Hegel sie anstellt. Die Ursache aller dieser Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit, die diesen Weltanschauungen anklebt, ist der zu Grunde liegende Idealismus. — Ganz parallel geht die Entwicklung der Cultur und Literatur. Auch hier ein Gegensatz von Object und Subject, Geschichte und Idee; zuerst wird die Spannung

beider in der Sturm- und Drangperiode unserer Literatur sichtbar genug, dann sucht sich dieser Gegensatz zu lösen in den Gestalten der Schönheit, entweder wie bei Göthe, ausgehend vom Gegenständlichen, von der Natur, oder, wie es von Schiller geschah, vom Subject anhebend, von der Freiheit und der Geschichte. Auch hier ist es, was wir an dieser Stelle nicht weiter erörtern wollen, eine zweiseitige Stellung bald der Sympathie, bald der Antipathie, ideeller Sympathie, historischer Antipathie, die zum Christenthume eingenommen wird.

Beides nun, das Philosophische wie das Aesthetische, bedingte die allgemeine Anschauung und Stimmung, worin sich die Zeit bewegte. Die normale Entwicklung wäre gewesen, daß die idealistischen Elemente in das reale Leben eingegangen, dasselbe anerkannt und es durchdrungen hätten. Eine neue und bleibende Erregung und Vertiefung des religiösen Gefühls und Gedankens hätte hiemit verknüpft seyn müssen, und in der That ging man ja in jenen Tagen wieder zurück zu dem Urbegriff der Religion und suchte ihn bald von der subjectiv anthropologischen Seite wie bei Schleiermacher, bald von der objectiv ontologischen, wie bei Daub, in seiner centralen Stellung zu erkennen. Dennoch vermochten diese Versuche nicht, eine wirkliche Verknüpfung der verschiedenen Elemente zu bewirken, denn sie waren selbst noch zu sehr von idealistischen Zügen durchwebt. Dazu kam, daß die kirchliche Neubelebung durch die Angst des für seine bureaukratische Allgewalt fürchtenden Staates bald gehemmt wurde. Die Entwickelung des nationalen Lebens sah sich unterbrochen, und so warf sich die doch einmal begonnene, nicht mehr zurückzudrängende Bewegung einseitig auf das Gebiet des Gedankens, der Reflexion, der Kritik. So trennte sich der religiöse Sinn von der wissenschaftlichen Betrachtung; die Momente der Antipathie, die in der philosophischen und literärischen Bildung zerstreut lagen, fassen sich zusammen, und wie die Periode der Aufklärung und des Deismus zuletzt eine Schrift erzeugte, die in die entschiedenste Bekämpfung des Christenthums trat, eben jene oben angeführte Schutzschrift von Reimarus, so sammelten sich auch jetzt aus der Periode der pantheistischen und idealistischen Immanenz-Theorie die verschiedenen oppositionellen Elemente in

Einem Buche, das deshalb so mächtig auf die Stimmung des Zeitalters einwirkte. Es ist das Leben Jesu von Strauß. Hier verbanden sich die grammatisch historische Kritik, die seit Semler in die Theologie eingekehrt war, die theologischen Formeln Schleiermachers und Daubs freilich ohne deren religiöse Basis, die phänomenologische Betrachtung Hegels, die ästhetischen Motive Göthes und Schillers. Durch die Verschmelzung aller dieser Elemente ist der Auflösungsprozeß des Christenthums versucht worden. Man schmeichelt sich zwar, daß dadurch sein idealer Gehalt nicht verschwunden sey. Aber das heißt den eigenthümlichen Charakter des Christenthums verkennen, wenn in ihm das Ideelle und Geschichtliche so abstract auseinandergehalten wird. Und auch nicht so durfte das Geschichtliche verstanden werden, daß es nur der Mechanismus sey, der das Ideelle in Bewegung setze und durch den sich dieses verwirkliche, sondern dieses Geschichtliche ist das Handeln Gottes selbst, aus dem sich uns die Erkenntniß des Idealen ergibt. Es ist Täuschung, zu meinen, man könne in jenen allgemeinen Sätzen, die übrig bleiben, nachdem die Skepsis ihr zerstörendes Werk vollbracht hat, den geistigen Gehalt des Christenthums besitzen. Diese Sätze sind von ganz andern, von entgegengesetzten Ursprüngen entstanden, sind mit ganz verschiedenem Inhalte erfüllt. Schon in Strauß kündigen sich die Elemente an, die in einem noch nie da gewesenen raschen Verlauf bis zu ihrem letzten Ende gelangten. Der Anfangs- und der Schlußsatz seiner sogenannten Glaubenslehre sind die beiden entschiedensten Antithesen zu allem Christenthum: der Satz von der psychologisch-anthropologischen Illusion, daß wir, was in uns selbst ist und was wir selbst sind, außer uns als Objectives zu sehen glauben, der Schlußsatz, daß jedweder Begriff des Jenseits der letzte Feind sey, der zu überwinden. In dieser Lehre von der Religion als Illusion, sowie von dem absoluten Diesseits liegen, wie erwähnt, alle Keime der nun so schnell bis in ihre letzten Spitzen aufschießenden Verneinung. Es ist, als ob der systematische Geist des Deutschen, in seinem Urtheilen und Schließen durch keine volle Wirklichkeit des kirchlichen und nationalen Lebens aufgehalten, wie nach den Gesetzen des Falls in beschleunigter Geschwindigkeit den äußersten Punkt der Negation erreichen mußte. In den Theorien, die man

etwa durch die literärischen Namen Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Vogt bezeichnen kann, vollziehen sich diese Consequenzen des betretenen Standpunktes und zwar so, daß, wie es bei grundstürzenden Krisen zu geschehen pflegt, jede folgende Gestalt der Verneinung die vorhergehende vernichtet. Bei Strauß soll noch ein nationaler Grund des Christenthums im alten Testamente gegeben seyn. Dieser wird geleugnet von Bruno Bauer, der auf das abstracte Selbstbewußtseyn zurückgeht; ein eigentlicher Factor der Religion als objectiven Lebens wird von Feuerbach verneint und die Theologie in Anthropologie aufgelöst, doch soll Liebe und Sittlichkeit das Bleibende seyn. Aber auch diese erscheint dem weitergehenden Zweifel als Täuschung; der Egoismus ist die Wahrheit, verkündigt Stirner. Ihm dienen die Kräfte des Geistes, bis auch dieser Geist selbst von Vogt als ein Spiegelbild des Stoffes angesehen wird, da denn Alles in den Abgrund des Materialismus versinkt.

In dieser so ungeheuer steigenden Fortschreitung der Verneinung muß man indessen mehr ein Glück als ein Unglück sehen; denn weiter kann sie nicht gehen, der Kreis der Bestreitung ist vollendet. Man ist angelangt an dem reinen Nichts. Die Verneinung hat sich selbst erreicht, die Bewegung des Zweifels sich vollendet. So legt sich der Gedanke nahe, daß da, wo die Skepsis bis zu ihrer letzten Möglichkeit sich entwickelt hat, auch die Aufgabe sich geltend macht, der Bejahung ihren reichsten und sichersten Gehalt zu verleihen. Es ist nicht umsonst, daß es von jeher als eine Aufgabe des deutschen Geistes erschienen ist, Glauben und Wissen zu versöhnen. Man kann sagen, in England ist der deistische Zweifel besiegt durch die Innerlichkeit des frommen Gefühls, wie sie im Methodismus die englische Kirche und das englische Volk so tief durchdrang; ohne diese innere gemüthliche Belebung hätten gewiß die überlieferten kirchenpolitischen, wenn auch sonst festen Schranken keinen dauernden Widerstand geleistet. Aber wie glücklich auch für das Leben des Volkes dieser Ausgang der Krise war: Interessen des Wissens sind doch vielfach verkürzt geblieben, und es ist jene Erstarrung der englischen Theologie eingetreten, die allgemein betrachtet doch auch für das Ganze des kirchlichen Lebens nachtheilig wirkt und neue, wenn auch anders gestaltete

Krisen im Schooße birgt. In Frankreich hingegen hat eigentlich weder der Glaube noch das Wissen gesiegt. Eine stete bald mehr bald minder offene Spaltung hält Beides auseinander. Der allgemeine Zug ist dort immer, daß der Glaube unwissenschaftlich, die Wissenschaft ungläubig bleibt. So kehrt für Deutschland die mit seinem innersten Leben so tief verwebte Frage immer wieder, ob ihm, das die Zweifel auf die kühnste Spitze getrieben, nicht bestimmt sey, auch die bejahende Erkenntniß im tiefsten Grunde zu gewinnen, Glauben und Wissen in lebensvoller Einheit zu erfassen.

Ueberblicken wir so die weltgeschichtliche Bewegung des Zweifels, so läßt sich darin ein allgemeines Gesetz der Entwicklung nicht verkennen; nur deshalb kann man ja überhaupt von einer welthistorischen Bewegung der Skepsis reden. Dieses Gesetz werden wir erkennen, wenn wir auf die beiden Punkte blicken, die den Anfang und das Ende der Bestreitung bilden. Ihr Anfang läßt sich in dem Satze ausdrücken: weil Religion ist, darum ist kein Christenthum. Der Schluß liegt in dem Satze: weil überhaupt keine Religion, darum auch kein Christenthum. In der Mitte dieser Sätze läßt sich ein dritter denken: soweit Religion und zwar subjective Religion, soweit ist Christenthum. So beruht also das Gesetz der Entwicklung, welche die Bestreitung des Christenthums verfolgt, auf der Verschiedenheit des Verhältnisses, worin die Begriffe der Religion und des Christenthums zu einander stehen. Drei Stufen der Bestreitung heben sich, wie angedeutet, hervor: die antik-philosophische, welche die Nichtigkeit des Christenthums behauptet, weil sie in ihm Atheismus, Unsittlichkeit und Geistlosigkeit erblickt; sodann die Bestreitung der Popularphilosophie, die da aussagt, das Christenthum sei nichts, wenn es nicht Deismus, Eudämonismus seyn wolle, und endlich die Bestreitung der idealistischen und pantheistischen, zuletzt materialistisch gewordenen Immanenzphilosophie, welche meint, eben deshalb habe das Christenthum keinen realen Gehalt, weil Theismus, Liebe und Geist nichtig sey. Durch alle diese verschiedenen Stufen der Bestreitung greift als der beherrschende positive Grundgedanke die Anschauung der Natur hindurch, d. i. der Begriff des Insichlebens und Zusichlebens. Er wirkt in der Vorstellung der Physis, wie sie der Stoiker und Epikuräer jeder in seiner Art hegt, wirkt in der Herr-

schaft der Empirie, wie sie von England ausgeht, wirkt in den modernen Systemen, in welchen das sich selbst setzende Ich, das sich selbst producirende Product, der sich selbst entwickelnde Gedanke als die Grundbegriffe erscheinen. Aber eben diese Annahme von der Unbedingtheit der Natur ist das Charakteristische des Heidenthums. Wohl ist ein ungeheurer Unterschied zwischen dem antiken und modernen Heidenthum, aber auf Seiten nicht sowohl des objectiven Gehalts, als der subjectiven Auffassung. Wie sehr in dem Heidenthum der Neueren die subjectiven Mächte der Hingabe, der Treue, der Pietät, des Gefühls der Abhängigkeit von einem Höheren geschwunden sind, eines Gefühls, dessen Stimmen uns entgegentönen, so bleibt doch die ontologische Grundlage in den so erhebend aus dem Alterthum verschiedenen Gestalten des Paganismus immer die nämliche, ja in den modernen Bildungen desselben entfaltet sich nur seine letzte Consequenz.

Es ist also der Grundbegriff des Heidenthums, der sich gegen das Daseyn und den Inhalt des Christenthums wendet, und auch jenes Aergerniß, welches das Judenthum am Christenthum nimmt, auch der Widerspruch des Islam gegen das Christenthum, auch dieß läßt sich schließlich unter den Begriff des Selbstlebens, der Selbstgerechtigkeit, also eines ethnischen Grundzuges unterordnen. Wir werden mithin auf den Gegensatz geführt von dem Selbstleben der Menschheit in sich und dem Gottesleben der Menschheit. Heidenthum und Christenthum erscheinen uns da nicht bloß als historische, auf gewisse Zeiten eingeschränkte Gegensätze, sondern als bleibende, durch das Gesammtleben der Menschheit hindurchgreifende entgegengesetzte Reihen. Allein mit diesem Widerspiel von Selbstleben und Gottesleben haben wir doch noch nicht den reinsten und vollsten Gegensatz, der in einer Apologie des Christenthums aufzustellen ist, ausgesprochen; denn es hieße das Christenthum herabdrücken, wenn man ihm die Anschauung zuschreiben wollte, wornach es das Selbstleben des Creatürlichen schlechthin leugnete. Das Wunder des Lebens erkennt es vielmehr darin, daß ihm eine doppelte Wurzel des Daseyns geschenkt ist, eine von der ewigen Liebe unmittelbar ausgehende und gesetzte Existenz, und eben, damit es ganze und volle Existenz sey, ein ihr mitgegebener, erhaltender Factor, der sich in der Ausführung der Gesetze bethätigt, welche die Entwicklung

jeder besonderen Existenz bedingen. War es doch gerade dieser neu geöffnete Blick in die stille Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Entwicklung, der mit der Macht eines Zaubers den Betrachter traf und in der ersten Begeisterung über das Schauspiel eines sich selbst bewegenden Daseyns den Gedanken an die schöpferische Idee verhüllte, aus welcher doch erst jenes Daseyn mit all seiner Selbstbethätigung entsprungen ist. Der Materialismus unserer Tage ist der aus so vielen allgemeineren Ursachen hervorgegangene Niederschlag aus jenem Natur-Enthusiasmus, ist das zurückgebliebene Phlegma einer an idealem Aufschwung arm gewordenen Zeit, ein Phlegma, das hat eintreten müssen, weil jene Begeisterung sich nur auf die eigenen Tiefen hervorströmende Lebensfülle des Creatürlichen bezog. Hatte man bis dahin christliche Frömmigkeit nur darin gesehen, daß Alles unmittelbar auf die Quellen der göttlichen Schöpfung zurückgeführt wurde, mit entschiedener Abweisung und Unkenntniß der creatürlichen Selbstbethätigung: wie war es da zu verwundern, daß sich ein Verdruß und Widerwille gegen dieses auf einen neuen Judaismus zurückgebrachte Christenthum regte! Nicht aus nur ethischen Gründen, sondern noch vielmehr aus allgemeineren Potenzen, aus dem Wiederaufleben der kosmischen Mächte entsprang jene so allgemein, so tief die innersten Falten des Gemüths durchdringende Richtung des Selbstlebens, des Selbstgenusses in Empfindung und Gedanken, die unser voriges Jahrhundert so sehr bezeichnet. Aber jene abstracte Transscendenz, die man als das specifisch Christliche pries, ist nicht das volle Christenthum, ist nur ein entgegengesetzter Irrthum, wie das System der abstracten Immanenz. Vielmehr der ganze Begriff ist eben die Umfassung der Immanenz mit und durch die Transscendenz, ist die Einordnung der Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung und Erhaltung unter das Wunder der Schöpfung. Und während jenes Selbstleben für sich betrachtet nur den Begriff der Welt ausmacht, entspringt aus dieser Umfassung des Creatürlichen von der Macht des Schöpferischen der Begriff des Reiches Gottes. Nun ist es kein nur immer in sich zurücklaufender Kreis der Natur, der uns zur Betrachtung einladet, die göttlichen Ideen erscheinen als zwecksetzend; eine höhere Teleologie offenbart sich, das Wesen des Reiches Gottes erscheint im Gegensatze zum Begriffe

der Welt. Hiermit aber sind wir zu dem eigentlichen, zu dem höchsten Gegensatze gelangt, welchen die Apologie des Christenthums aufzustellen hat.

Aus diesem höchsten Gegensatze fließen nun aber auch abgeleitete, die wir noch zu erkennen haben. Der allgemeine Mittelbegriff, der Welt und Reich Gottes zusammenhält, ist der des Lebens. Der Unterschied ist, ob dieses Leben sich selbst aus sich und zu sich bestimmen will — das Leben der Welt — oder ob es seine Selbstbestimmung von der höchsten Ursache alles Lebens und Daseyns, von Gott, abhängig macht und auf ihn zurückbezieht. In dem Begriffe des Lebens aber unterscheiden sich zunächst zwei große Bewegungen: eine in sich zurückkehrende und eine aus sich tretende, eine Bewegung des Erkennens, eine Bewegung des Handelns. Beide Bewegungen aber können sich wiederum in zwei verschiedenen Weisen bethätigen: entweder so, daß sie das in allem Leben gleiche Wesen ausdrücken oder so, daß sie das Unterschiedliche, Eigenartige, Unübertragbare in den Aeußerungen des Lebens darstellen. Das System der Ethik zeigt uns deshalb durch Verschlingung der materialen und formalen Bestimmtheiten vier große Kreise. Da, wo sich die Bewegung des Erkennens in sich selbst gleicher Weise offenbart, entsteht die Sphäre der Wissenschaft; da, wo sich dieses Erkennen individuell gestaltet, die Sphäre der Kunst; da, wo das Handeln einen öffentlichen und allgemeinen Charakter annimmt, bildet sich der Kreis der Geschichte; da, wo es individuell sich auseinanderlegt, der Kreis der Geselligkeit. Wissenschaft und Kunst, Geschichte und Geselligkeit sind die Sphären, in welchen sich das ethische Leben der Menschheit bewegt, nicht neben einander stehend, sondern in einander sich webend und so in der Welt der Sittlichkeit die eigentliche Harmonie der Sphären bildend. Insbesondere wird uns das Verhältniß bemerklich, in welchem der erste Kreis des universellen Erkennens zum dritten des universellen Handelns, der zweite des individuellen Erkennens zu dem vierten des individuellen Handelns steht. Wissenschaft und Geschichte verhalten sich zu einander, wie Kunst und Geselligkeit. Nun aber kommt es darauf an, unter welche Grundanschauung dieser ganze Umkreis des sittlichen Lebens gestellt, ob er sub specie mundi oder sub specie aeterni scilicet regni divini be-

trachtet wird. Eben deshalb ist die Religion kein besonderer Kreis neben anderen. Sie ist vielmehr das Alldurchdringende, Allbeseelende, das, was die sittliche Welt, die auf dem Grunde der Freiheit ruht, mit der schöpferischen Macht und Liebe, aus der sie geworden, in Verbindung setzt; sie ist es, welche der Freiheit ihre wahrhaft bildende Kraft aus der Fülle der ewig belebenden Liebe zuführt. Das gerade ist die Bedeutung des Christenthums, daß diese schöpferische Wahrheit und Macht als Gnade sich in die abgeirrte Welt sichtbar gesenkt und dadurch die Möglichkeit der Wiederherstellung dieser ethischen Kreise bewirkt hat. Das Christenthum ist Beides, Herstellung der religiösen Voraussetzung in geschichtlicher Wirksamkeit, und Wiederherstellung des ethischen Lebens der Menschheit; nur im Zusammenhange beider Thätigkeiten läßt sich die ganze Fülle des Christenthums erkennen. Aber man sieht nun auch, welch ein Gegensatz sich ergeben muß, sobald die eine oder andere Seite allein mit Ausschluß der andern hervorgehoben wird. Man sieht, in welch verhängnißvollem Cirkel Krankheiten des Christenthums und Zweifel und Opposition gegen dasselbe sich ablösen müssen. Es sind namentlich drei Verkümmerungen des Christenthums, die aus Mißverständniß und Mißhandlung seines Grundcharakters entstehen. Der Hierarchismus in seinen verschiedenen Gestalten tritt hervor, wo der herstellende und wiederherstellende Charakter mit einander vermischt wird; Pietismus ist es, wo man nur die religiöse Seite des Christenthums mit offenem Ausschluß seines sittlich menschheitlichen Elementes betont; Humanitarismus, wo sich nur dieses letztere Element der Bildung geltend macht mit entschiedener Leugnung des religiösen. Wie oft ist der Zweifel gegen das Christenthum durch jene hierarchische und pietistische Verzerrung geweckt worden, wie viele Nahrung und welches Ansehn hat er gewonnen durch die humanitaristische Anschauung des Christenthums, für welche allmälig auch der christliche Name selbst gleichgültig wird. Wie sehr ist darum ächte Kritik nothwendig, die aus der Heilkraft des Christenthums selbst fließt und als Arznei wirkt, um die Krankheit des Zweifels zu überwinden.

Nach diesen vier Kreisen, in welche sich das ethische Leben auseinanderlegt, gliedert sich nun auch der Gegensatz zum Christenthum; denn dieser Gegensatz beruht eben auf dem Versuche,

die ethischen Kreise als unbedingt ohne die Zuflüsse des göttlichen Lebens zu umschreiben. Alle Zweifel, welche gegen das Christenthum aufgeworfen werden, insofern sie überhaupt Berücksichtigung verdienen und nicht bloß Erzeugnisse der Frivolität sind, springen aus einem dieser Gebiete hervor unter dem falschen Namen der menschlichen Freiheit und Unabhängigkeit. So zerlegt sich jener oberste Gegensatz von Welt und Reich Gottes in vier untergeordnete Gegensätze, je nachdem die vier sittlichen Kreise unter der Form der Transcendenz oder der Immanenz aufgefaßt werden. Unter der Form der Transcendenz weist das universelle Erkennen auf das Wesen der Wesenheiten, die Idee aller Ideen, auf Gott hin, unter der Form der Immanenz auf den Begriff der Gattung. Das individuelle Erkennen, transcendent gedacht, gibt den Begriff der Schöpfung, immanent gefaßt, den der Natur. Das universelle Bilden, transcendent angeschaut, bildet den Begriff der Vorsehung aus, immanent betrachtet, den des Schicksals, das individuelle Bilden endlich beruht, transcendent angesehen, auf dem Begriff der Gnade, immanent geschaut, auf dem des Glückes. Hierbei erinnern wir uns, daß der Gegensatz der Transcendenz und Immanenz von Seiten der Transcendenz wenigstens kein schlechthin ausschließender ist, daß mithin, wer auf dem Standpunkte der wahren Transcendenz steht, wohl fähig ist, für die Welt der beschränkten Erscheinung jene Kategorien von Gattung, Natur, Schicksal und Glück zu verstehen. Ebenso lassen wir nicht unbemerkt, daß wir diese letzteren Ausdrücke hier nach ihrem bestimmten Werthe auffassen, ohne ihren Gebrauch in der gewöhnlichen Rede, die keineswegs immer ein Princip bezeichnen will, zu beanstanden. Für die wissenschaftliche Betrachtung aber der Apologie treten allerdings als die Grundfragen diese vier auf: ob Gott oder Gattung, ob Schöpfung oder Natur, ob Vorsehung oder Schicksal, ob Gnade oder Glück? In diesen Fragen explicirt sich die Grundfrage: ob Reich Gottes oder Welt. Sie kehren wieder in der Betrachtung der verwirklichten Religion, d. i. des Christenthums, sowie endlich in der Betrachtung des geschichtlich und praktisch gewordenen Christenthums, nämlich der Kirche. Bei der apologetischen Behandlung der Christologie werden sich uns nach denselben Kategorien die Fragen entgegenstellen: ob Christus sey Gottes Sohn oder Gattungs-Symbol,

ob Wunderthäter oder Genius der Menschheit, ob Mittelpunkt der Weltgeschichte oder reformirender Rabbi, ob Versöhner oder Lehrer. Endlich in der apologetischen Betrachtung der Kirche wird es sich um die Frage handeln: ob die Kirche sey Stiftung Gottes oder Ausdruck der Gattung, ob sacramentaler Charakter ihr zukomme oder bloß symbolischer, ob sie ein integrirendes Element der Weltgeschichte sey oder ein Product vorübergehender historischer Combination, ob sie die objective Stätte sey für Vergebung der Sünde oder der zufällige Ort individueller religiöser Bildungen. Ueberall also ist die Frage: ob das kosmische oder das gottmenschliche Princip? Auf der Entscheidung dieser Frage beruhen die letzten wissenschaftlichen Anschauungen, die letzten praktischen Erfolge der Geschichte. Des Menschen ganze Existenzfrage ist: ob Weltmensch oder Gottesmensch zu seyn. Darum ist es nicht bloß eine Sache des Wissens, den höchsten Gegensatz in der Apologie zu erkennen, sondern auch eine Sache des Gewissens, ohne welches ja überhaupt jedes Wissen nur ein leeres und eitles ist.

Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher,

nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt. *)

Von J. A. Dorner.

Die Auffassungsweise des Heidenthums, als der falschen Religion, die früher die herrschende war, hat ohne Zweifel ihre Wahrheit. Denn zur Vergötterung der Natur treibt nicht die Kraft, sondern die Ohnmacht des Gottesbewußtseyns (Röm. 1, 23 ff.); ja im Heidenthum liegt nicht bloß ein noch nicht Erstarktseyn dessel-

*) Als zweiter Artikel der in dem 2. Hefte des I. Bandes der Jahrbücher angefangenen Abhandlung.

ben, sondern ist auch eine abnorme Entwicklung eingeschlagen, die durch den bloßen Mangel sich nicht erklärt. Es ist ein Moment der Willkür ihm wesentlich, was selbst Schelling besonders für den Anfang desselben nicht in Abrede stellt, der es treffend die verwilderte Religion nennt. Aber damit besteht wohl die andre Betrachtungsweise, wornach es auch im Heidenthum eine Frömmigkeit gab. Das jüngere Geschlecht hat auch im Heidenthum die religiösen Vorstellungen der Väter in gutem Glauben aufgenommen, und wir dürfen wohl annehmen, daß wenn sich dann seine Frömmigkeit auch an einen einzelnen Gott wandte, so konnte im Momente der innigen Andacht wie unwillkürlich der einzelne Gott ihm zu Gott schlechthin werden. Der lebendige wahre Gott hat manches Gebet erhört, das an einen der Götter gerichtet war. Die sündliche Willkür, die zur Bildung der einzelnen Götter ursprünglich mitwirkte, hat Gott die späten Enkel nicht entgelten lassen, der sich den Menschen überhaupt nicht unbezeugt gelassen hat, sondern „nahe ist einem Jeglichen unter uns". Das ist ja eben die tragische Macht des festgewurzelten Heidenthums, daß in zahllosen Fällen ohne Verletzung der Pietät und ehrwürdiger Autoritäten der Polytheismus nicht überschritten werden konnte, wie auch, wo die Ueberschreitung durch Philosophie oder Aufklärung statt durch eine höhere Religionsform geschah, wohl intellectuell, aber nicht religiös betrachtet etwas Besseres an die Stelle gesetzt wurde, vielmehr oft etwas Schlechteres. Ganz allgemein darf gesagt werden: auch im Heidenthum war das Falsche nur an der Wahrheit; es ist nicht ein systematisch durchgeführter Umsturz der vollkommenen Religion (diese war noch gar nicht da), sondern die Volksreligionen sind eine Mischung von Frommem und Unfrommem, sie sind noch ein innerer Widerspruch. Das Unfromme und Abnorme ist, daß sie die Naturkraft in ihrer Vielheit und Gespaltenheit vergöttern, das Fromme aber war, daß sie damit doch nicht bloß die empirischen Naturdinge, sondern höhere Mächte meinten, für welche ihnen die Naturdinge die sichtbaren Sitze, Erscheinungsformen oder Symbole sind.

Gleichwohl, sieht man auf die religiösen Vorstellungen der gebildetsten Volksreligionen der classischen Welt, z. B. der griechischen, so fehlen den Göttern nicht bloß die festen ethischen Prädicate

der Heiligkeit und Liebe, sondern auch die der Allmacht und Allwissenheit *). Dürfen wir den frommen Hellenen gleich nicht die Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls selbst absprechen; es war doch nicht so stark oder stetig, um auch die Welt ihrer Vorstellungen und Ideen umzugestalten. Einen der Götter nicht bloß als den höchsten und mächtigsten, sondern als den Gott schlechthin auszusagen, daran hinderte nicht bloß die zersplitternde Götterviel-heit, sondern mehr als dieses die *Μοῖρα*, in der die Einheit über den Vielen noch am meisten repräsentirt war. Denn wollte man im engern oder weitern Götterkreis des Olymp mehr als eine entfernte Annäherung zum Monotheismus sehen, so stünde dem die Abhängigkeit aller Götter von dem Schicksal entgegen, das diese Götterwelt außer und über sich hat. Das Schicksal aber, wenn es auch mythologisch manchfach personificirt wird, hat doch sein Charakteristisches darin, daß es das unbewegliche und unerbittliche Gesetz ist, als Wille zwar vorgestellt, aber zu seinem Inhalte hat dieser Wille nichts, als das, was unausweichlich wirklich geschehen wird, keine Freiheit, keine Barmherzigkeit. Daß etwas so beschlossen ist, wie es ist, dafür gibt es keinen weiteren Grund; die *Μοῖραι* sind Töchter der Nacht, und so ist im letzten Grunde das in sich Zufall, was den Menschen und Göttern gegenüber fatalistische Nothwendigkeit ist. Es ist keine Selbstbestimmung in der *Μοῖρα*, wie in den andern Göttern, sie ist zwar den Menschen und Göttern gegenüber activ gedacht, gleichwohl in sich passiv **). Der *Μοῖρα* fehlt daher wesentlich das, was zur Persönlichkeit gehört; ihre Personification ist allegorischer Art und bleibt es auch, wenn von einer Mehrheit der Mören die Rede ist. Diese ihre Bedeutung als bloßes Schicksalsgesetz macht es begreiflich, daß die *Μοῖρα* im Cultus keine wichtige Stellung einnehmen konnte ***). Obwohl das Unbedingte, die absolute Zusammenfassung oder Ein-

*) Nägelsbach, die nachhomer. Theologie des griech. Volksglaubens. 1857. S. 93.

**) *εἱμαρμένη, πεπρωμένη* vgl. Nägelsbach a. a. O. S. 144.

***) K. Fr. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Alterth. 1846 hat ihn daher ganz übergangen. Wo er Statt fand (vgl. Preller, Mythol. I, 330), da drückt er nur die Ergebung aus, nicht die Hoffnung, die *Μοῖρα* geneigt zu stimmen.

heit aller Dinge in der absoluten Abhängigkeit von einer höhern Macht nur in ihr sicher und fest im Volksglauben repräsentirt ist, so sind doch die heidnischen Religionen nicht durch ihren Schicksalsglauben Religionen. Die strenge *Μοῖρα*, das eiserne Fatum, ist in seiner Gefühllosigkeit und Unveränderlichkeit nicht dazu angethan, daß ein menschliches Herz sich daran hingebe, ist im Gegentheil für den wehrlosen, sein nicht kundigen Menschen finster und abstoßend, ohne Herz, unerweichbar. Auch das Wissen von dem Loose des Schicksals durch Mantik, Astrologie u. dergl. kann höchstens die Ergebung als das Gerathenste empfehlen, aber macht diese noch nicht zu einer frommen. Allerdings ist bei den Griechen das Schicksal nicht ganz losgerissen von dem Ethischen; es vertritt auch die sicher schreitende strafende Gerechtigkeit: aber wieder nur die Unerbittlichkeit der einem Naturgesetz gleich wirkenden Züchtigung aller *ὕβρις*, alle Versöhnung ausschließend, daher dem Sünder nur furchtbar und dem Gott, der sühnen möchte, Apollon, feindlich entgegenstehend *). Zeigt doch auch das *θεῖον φθονερόν*, mit dem Schicksalsglauben enge verwoben, wie wenig das Schicksal in sich als positiv ethisch bestimmt, wie ferne es selbst von der Vorstellung der sittlichen Weltordnung ist. Das positiv Ethische, die Güte und Menschenfreundlichkeit ist daher nur in der Welt der menschenähnlichen Götter zu suchen, die zwar als *ἀνθρωποφυεῖς* gedacht sind, aber eben dadurch an Zugänglichkeit für Bitten und Gaben gewinnen.

Aber andererseits hat diesen Göttern gegenüber unbedingtes Vertrauen wieder keine Stelle. Sie sind nicht frei von Leidenschaften, Laune, Partheilichkeit, Egoismus, ja wie nicht Urheber ihres eigenen Seyns, so ihrer Herrschaft nicht sicher, sie sind Vollstrecker des Schicksals. Nur das Schicksal, das keine religiöse Hingabe zulassende, ist unveränderlich, sie aber, die Götter, sind men-

---

*) Wenn die *Μοῖραι* zuweilen auch als Hüterinnen des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit, nicht bloß des Naturgesetzes erscheinen (die jüngeren Mören heißen Töchter der Themis), so behaupten sie entweder auch so den Charakter der Unerbittlichkeit, der starren unbeweglichen Gesetzmäßigkeit, — so wenn sie die Strafgerechtigkeit vertreten und der *αἶσα*, *Νέμεσις*, *Ἀδράστεια*, den *Ἐρίννυες* u. s. w. verwandt werden, oder aber, wenn ihr Wille biegsam und veränderlich gedacht ist, so ist der Schicksalsglaube eigentlich aufgegeben.

schenartige, zeitlich-gewordene, wenn gleich unsterbliche und dadurch über den Menschen an Weisheit und Kraft stehende Wesen, mit Einem Worte, sie sind in Seyn, Kraft, Thun sich nicht gleich bleibende, vielmehr veränderliche Wesen. Das Resultat daher ist: eine nach diesen Vorstellungen von den Göttern sich gestaltende und nicht unwillkürlich über sie hinausgreifende Frömmigkeit könnte eigentlich gar nicht Frömmigkeit seyn, wenn zur Frömmigkeit das Sichabsolutabhängigfühlenwollen gehört. Denn dem Schicksal gegenüber, das nicht in sich ethisch bestimmt ist, kann es ein solches Wollen nicht geben; es ist zwar unveränderlich, aber nicht geistig, nicht Persönlichkeit; die Welt der menschenähnlichen Götter ist zwar persönlich und daher zur Gemeinschaft einladend, aber ihr fehlt die Unveränderlichkeit und Absolutheit. Die zwei Momente des persönlich Lebendigen und des Unveränderlichen, von deren Zusammenseyn in Gott die Religion lebt, sind in allem Heidenthum auseinandergefallen. In ihrem Außereinander hindern sie aber jedes auf seine Art die fromme Hingabe und das Vertrauen; denn wie dem Schicksal sich das Vertrauen versagt und in Verzagtheit oder Trotz, höchstens in Mitleid mit sich selbst umschlägt — was z. B. im Adoniscultus schon zu einer Art Selbstvergötterung, zur Feier der leidenden Welt wird, — so pflanzt und nährt eine Güte der Götter, welche die strenge Gerechtigkeit außer sich hat, die wandelbar und von Partheilichkeit oder Egoismus nicht frei ist, die Selbstsucht auch im Menschen. Die Götter sind Gegenstände der Anbetung vornehmlich nur um ihrer Gaben oder um des Nutzens willen; und auf ihren Egoismus wird speculirt. Aber eine Religion, die den Egoismus innerlich groß zieht, untergräbt sich selbst.

Das Gesagte kann uns klar machen, welch ungeheurer Fortschritt in der Religion gegeben ist, welche Gott als unveränderliches, schlechthiniges nicht gewordenes Seyn und zugleich doch als persönlich setzt. Dieses beides ist enthalten und in Eins gesetzt in jener grundlegenden Offenbarung an Mose, Exod. 3, 14. vgl. 6, 2. Gott tritt auf als ein lebendiges Ich, aber als das seyende schlechthin, als das mit sich identische, widerspruchslose harmonische Seyn. „Ich bin der ich bin“ sagt für die Vergangenheit aus, daß er stets war, der er ist, nicht durch ein Werden ward der er ist; aber auch, daß er stets bleiben wird, was er ist,

also auch nie durch eine Aenderung aufhören wird zu seyn, der er ist. Er ist das schlechthin in sich beruhende, von nichts außer ihm abhängige, das unverrückliche aber persönliche Seyn. Die patriarchalische Kategorie der Allmacht (Gen. 17, 1.; Exod. 6, 2.) ist darin aufbewahrt, aber es ist nun von der der Welt zugekehrten Seite Gottes fortgeschritten zu seinem ewigen, widerspruchslosen, unveränderlichen Seyn in sich. Gott ist nicht bloß in der Welt, gleichsam außer sich, sondern vor Allem in sich, von sich sagend und wissend, was er ist, also in sich reflectirt und persönlich*). Und dieses Insichseyn, Sichhaben und Sichselbstbehaupten in seiner ewigen Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit ist die unmittelbare Voraussetzung, um Gott wahrhaft ethisch, „heilig" zu denken**), ja die Gerechtigkeit ist nichts Anderes als die zu ethischer Bedeutung erhobene Unwandelbarkeit Gottes selbst.

Um dieser hohen und für den wahren Glauben grundlegenden Bedeutung willen wird denn auch die Unveränderlichkeit Gottes in seinem Seyn und Wesen in den alttestamentlichen Büchern vielfach gepriesen. Ps. 90, 2.: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurde, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. 102, 25. 28.: Deine Jahre währen für und für. Himmel und Erde werden vergehen, aber du bleibest. Du bleibest, wie Du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende. Dasselbe liegt in der Formel: Ich bin der Erste und der Letzte, Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12. vergl. Apoc. 1, 17. die sich aber bereits auch auf Gottes Rathschluß beziehen wird. Während Plato als das Charakteristische der Lehre von den Göttern, die er verwirft, ihre angebliche Fähigkeit, sich zu verwandeln

*) Es ist daher weder textgemäß, noch entspricht es der Sache, der nothwendigen Fundamentirung des wahren Glaubens, wenn der nächste Sinn dieser Stellen, wie er im Texte angegeben ist, jetzt gerne überflogen, und ohne diese religionsgeschichtlich so unendlich wichtige, aber sich gar nicht von selbst verstehende Grundlegung, zu der Verheißung der bundesgemäßen geschichtlichen Thaten fortgegangen wird.

**) Mit der Persönlichkeit ist zwar noch nicht der ethische Gottesbegriff, aber die Form und Möglichkeit dafür gegeben. Umgekehrt, während die bloß physische Absolutheit mit der Lebensform der Persönlichkeit in stete Collision treten will, so gewinnt diese an der wahren, ethischen Absolutheit ihre adäquate Wirklichkeit.

und zu verändern bezeichnet, die mit Gottes Wahrheit und Vollkommenheit nicht bestehe*), so spricht wie im Anfang der Gesetzeszeit so durch den letzten Propheten (Mal. 3, 6.) Jehovah: לֹא שָׁנִיתִי, d. h. Wechsel und Wandel ist mir fremd; wie auch das N. T. den Vater der Lichter als Den darstellt, *παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή*, ja auch nicht ein Schatten von Wechsel (*τροπῆς ἀποσκίασμα*) Jac. 1, 17.

Wir sehen aus diesen und ähnlichen Stellen, welche hohe Bedeutung die Unveränderlichkeit Gottes für die Religion des A. T. hat. Sie scheidet sich damit principiell von der heidnischen Religion, die in ihrem Vordergrund die Welt der gewordenen Götter aufstellt. Während alles Irdische in unablässigem Fluß und Kampf ist, und die Wogen dieser fließenden Welt unablässig an das menschliche Bewußtseyn schlagen, um es in ihren Strudel hinabzuziehen, so wird dagegen das menschliche Bewußtseyn selbst zum Felsen, an welchem sich diese Wogen erfolglos brechen, wenn es sich erst auf den Felsen gestellt hat, der Gott heißt und ist. Erst das so gottbewußte Selbstbewußtseyn hat seine höchste Stufe, seine Klarheit und Festigung. Erst an dem unwandelbaren Gott ist der schlechthin vertrauenswerthe Gegenstand gefunden, der die rückhaltlose Hingabe möglich macht und fordert. Diese so klar erkannte Unwandelbarkeit Gottes ist die nothwendige Voraussetzung auch für die Unwandelbarkeit, die dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zu eigen werden soll, deren Mittelpunkt die Unwandelbarkeit des Vertrauens oder des Glaubens ist, der die Kraft hat, den ganzen Menschen einfach, geschlossen, gefestigt zu machen und so zum Abbild der göttlichen Unwandelbarkeit (Jac. 1, 4. 5. cll. 18. 3, 9.).

Darum preist schon das A. T. Jehovah so oft als den Fels (z. B. Ps. 18, 3. 42, 10. 42, 8. 71, 3. 2 Sam. 22, 2. Gott Jehovah ist ein Fels ewiglich, Jes. 26, 4). Allerdings ist der Fels für sich hart, unbeweglich, gefühllos. Aber der Fromme darf sagen: Jehovah ist **mein** Fels und der Fels meiner Stärke. Seine Lebendigkeit und seine Güte, welche in der heidnischen Religion bis zur Wandelbarkeit ausartet, thut der Unveränderlichkeit Jehovah's keinen Eintrag. Im Gegentheil ist erst

*) Plato de Republ. L. II. pag. 444 seq. ed. Orell.

in dieser Unveränderlichkeit seines ethischen Wesens Vollendung oder Absolutheit gegeben, wie auch obige Stelle des Jacobus nach dem Zusammenhang, der den Ort der Schuld des Bösen bespricht, sich vor Allem auf Gottes inneres ethisches Wesen bezieht. Denn nur dadurch ist Gott gerecht in sich, wie in seinem Thun, daß er sich selbst gerecht ist, mit sich schlechthin identisch, also unveränderlich in seinem Seyn, welches das Seyn des Urguten selbst ist. Wiederum nur dadurch ist Gott reine und lautere Güte, nichts außer sich suchend zur Ergänzung seines Wesens oder seiner Seligkeit, daß er ewig selbstgenugsam ist in sich und keines Andern bedarf, also ewig sich selbst gleich, unveränderlich. Eine wichtige Anwendung hievon ist, daß auch jede ethische Theogonie aus Gott auszuschließen ist. Zwar ohne die Form der Persönlichkeit kann das Ethische überhaupt nicht Wirklichkeit haben, aber nie kann Gott bloße ethische Potenz seyn, die zum Actus, zur ethischen Existenz und Wirklichkeit erst zu gelangen hätte. Das nichtreale Ethische kann nur das absolute Gesetz seyn: es kann aber kein Gesetz über Gott geben, und ein Subject, auf welches das Prädicat des Gehorsams im eigentlichen Sinn angewendet werden kann, fällt eben damit und soweit, als dieß der Fall, der creatürlichen Sphäre anheim. Da ferner das ethische Gesetz als solches zwar noch nicht real ist, aber doch unbedingt zur Realität tendirt und enthält, daß in ihm und seiner Verwirklichung das schlechthin Höchste gesetzt sey: so würde die Annahme eines ethischen Werdens Gottes, wie immer wir dazu kommen möchten, einen Widerspruch mit solchem schlechthin Höchsten involviren, der nicht von dem ethischen Wesen selbst ausgehen könnte. Da mithin innerhalb Gottes selbst kein Grund nachzuweisen ist, der ein ethisches Werden begründete oder ein, sey es ursprüngliches, sey es späteres Seyn zuließe, das von der Potenz zur ethischen Actualität erst fortschritte: so müßte eine hemmende, feindliche Macht, die die ethische Verwirklichung Gottes in Potentialität erhielte, als Grund solcher Allmählichkeit des ethischen Processes angenommen werden. Solchem entgegen sagt Jacobus: Bei dem Vater der Lichter sey kein Schatten von Veränderung und Wechsel, nämlich zwischen Finsterniß und Licht, Unvollkommenheit und Vollkommenheit. Wollen wir also nicht einen obersten Dualismus, so müssen wir sagen: Gott der bewußte Träger des Gesetzes, das unbedingte Realität fordert,

ist nothwendig, nicht bloß zufällig ewig absolute ethische Wirklichkeit, nie und nimmer aber bloße ethische Potenz. Wäre er irgendwie das Letztere, so wäre er nicht Gott, daher auch diese seine ethische Wirklichkeit wie durch nichts außer ihm gehemmt, so auch nicht durch ihn selbst sistirt werden kann, sey es auf längere oder kürzere Dauer. Ein Sistiren dessen, dessen Actualität, nicht aber Potentialität das Höchste, Werthvollste schlechthin ist, kann um keines Interesses willen zulässig seyn*). Gott würde dadurch aus sich herausfallen, aufhören Gott zu seyn und es wäre nur noch Welt.

Ein unaufhörliches Verhältniß findet also statt zwischen der Unveränderlichkeit und dem ethischen Wesen Gottes. Dieses hat seine absolute Vollkommenheit nicht in der bloßen ethischen Potentialität; denn vielmehr auf die Wirklichkeit kommt es der Idee des Ethischen an. Aber auch nicht in einer bloß wachsenden, werdenden Wirklichkeit, sondern nur in der Wirklichkeit, die zugleich statt aller Veränderung absolute ewige Sichselbstgleichheit oder Unveränderlichkeit ist. Umgekehrt, die Unveränderlichkeit gewinnt ihren absolut werthvollen Gehalt und Charakter an dem ethischen Wesen Gottes. Daher ist die heilige Schrift so voll von Worten, in welchen dieses Beides in Eins geschaut wird. Vor Allem gehört dahin Gottes *Wahrheit* und *Treue***).

Die *Wahrheit* bezeichnet einmal das wahre Seyn, das nicht wie das Seyn der Götter täuscht, das keinerlei Negation des Seyns durch Schein oder Unvollkommenheit und Selbstwiderspruch an sich hat. Jer. 10, 10. cll. 24. Sodann aber auch die Wahrhaftigkeit oder ethische Sichselbstgleichheit. Auch in der Offenbarung des Gesetzes ist er wahrhaft; nicht ein Anderes gebietet er den Menschen als gut, während er ein Anderes als gut ansieht in sich. Ps. 19, 8—10; 33, 5; Jes. 59, 16. — Die *Treue* bezieht sich besonders auf die göttlichen Verheißungen, ist gleichsam die Rechtschaffenheit und die Grundtugend Gottes in Bezug auf seinen Bund. Daher auch im Testament der Erfüllung die Treue so oft erwähnt wird***).

*) Also auch nicht um des christologischen Interesses willen.

**) z. B. Ps. 96, 13; 100, 5; 92, 3; 117, 2; 86, 11; 89, 9; 111, 7.; 119, 90; 25, 10. — Treue: 85, 11. 12; 138, 2; 86, 15. Ex. 34, 6.

***) Röm. 3, 3. 1 Kor. 1, 9; 10, 13. 2 Kor. 1, 18. 1 Th. 5, 24. 2 Th. 3, 3. 2 Tim. 2, 13. Hebr. 10, 23; 11, 11. 1 Petr. 4, 19. 1 Joh. 1, 9. vgl. 2 Kor. 1, 20.

Hat sie doch, wie zum Zeichen, daß sie Princip der ethischen, Gott ebenbildlichen Unwandelbarkeit im Menschen ist, denselben Namen in der Schrift, wie der Glaube oder das Vertrauen (vergl. Hebr. 11, 1.); ganz wie auch das Wort δίκαιος die Grundbezeichnung ist für die göttliche Rechtschaffenheit wie für die alles Normale im Menschen begründende Rechtstellung des Menschen zu Gott. Die creatürlich richtige Stellung haben wir im Glauben, durch ihn sind wir gerecht, weil in die Stellung eingerückt, die Gott möglich macht, nicht bloß gerecht zu seyn in sich, sondern sich auch zu beweisen als den, der gerecht ist und den Sünder gerecht macht. Gott ist treu, heißt es 2 Tim. 2, 13., nämlich gegen uns; denn dadurch ist er sich selbst treu; ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται. Er kann sich selbst nicht negiren, er ist nur Selbstaffirmation, in keiner Weise Selbstnegation, denn es gibt nichts in ihm, was nicht gut, dessen Negation also nicht ein Uebel wäre. Es kann daher auch Nichts in ihm geben, wodurch ein Gutes gehindert würde, oder das negirt werden müßte, damit ein Gutes komme. Wiederum aber kann auch nichts wirklich gut seyn außer Gott, was um zu seyn irgend ein Gutes in Gott müßte negirt werden lassen. Ein solches Gutes könnte, weil es eine Negation des Guten in Gott forderte, ohne dessen wandellose Actualität wir die Norm und jeden Maaßstab des Guten verlören, nur ein Scheingutes seyn, aber nicht ein nothwendiges.

Gewiß ist nichts Anderes als das Ethische das Höchste in Gott. Aber wir haben gesehen, dieses Höchste gerade fordert auch nach der heil. Schrift Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit, und schließt Werden und Wechsel von Gott selbst aus.

Die Kirche nun hat die Unveränderlichkeit Gottes nicht bloß von dem A. T. herübergenommen und sie als unantastbares Dogma, ja als einen Elementarbegriff aller wahren Religion unverrücklich immerdar behauptet, sondern auch diesem Dogma eine ganz bevorzugte, ja einseitige Ausbildung gegeben, wodurch dann seit Anfang unseres Jahrhunderts eine Reaction nothwendig geworden ist, die immer ihr Ufer noch nicht gefunden zu haben scheint, noch weniger sich mit dem ewig Gültigen des bisher Dargelegten auseinandergesetzt hat.

Zwar in den ersten Jahrhunderten war diese Richtung auf Gottes unveränderliche Sichselbstgleichheit noch keineswegs allgemein. Abgesehen von der Trinität sind es zwei dogmatische Oerter, wo verschiedene Parteien einem Werden oder auch einer Veränderung Gottes eine Stelle offen lassen wollen: die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes. So nicht bloß Gnostiker und Manichäer; ferner, wie früher bemerkt, Patripassianer zum Theil in Folge des tiefen Eindrucks von der Erscheinung Christi, sondern auch Apologeten, wie Justin, Tertullian, Hippolytus, welche für die Weltschöpfung den Logos aus Gott heraustreten und jetzt zu eigener Hypostase, der Sohnschaft, gedeihen lassen, während er zuvor nur in Gott ruhte. Da der Logos göttliches Wesen ist, so haben wir damit eine Veränderung in Gott selbst; in Beziehung auf den Sohn einen Fortgang von der Potenz zum Actus, was auf Zeit in Gott weist, und mit der vororigenistischen Vorstellung von einer Zeugung des Sohnes zusammenhängt, die einmal stattgefunden habe, nachher aber als abgeschlossenes Factum bestehe.

Die kirchliche Entwicklung drängte Schritt für Schritt alles Derartige zurück als heidnische Verunstaltung, wobei das A. T. vortreffliche Dienste leistete. Aber die ernste Frage richtet sich nun an die Theologie der Gegenwart, ob sie dabei nicht zu weit gegangen; ob sie dabei nicht dem judaistischen Gottesbegriff, dem doch die Menschwerdung Gottes ein Greuel ist, zu nahe gekommen ist und die christliche Grundthatsache entleert hat? In meinem christologischen Werk habe ich zu zeigen versucht, daß die altkirchliche Christologie bei ihrem Gottesbegriff allerdings in Petrus Lomb. und Thom. Aq. dabei angelangt sey, zu sagen: Alle Veränderung falle auch in Christus nur auf die menschliche Seite, Gott sey in der Menschwerdung nichts geworden (Nihilianismus), was folgerecht der Uebergang dazu seyn müßte, die christliche Grundthatsache zu etwas bloß Subjectivem zu machen *). So liegt die Frage nahe genug, ob wir nicht zu Solchem, was die Kirche als ethnisch verwarf, zurückgreifen müssen, ob nicht die Zeit gekommen ist, die nothwendige Revision des überlieferten Gottes-

*) Denn die andere christologische Möglichkeit, welche von dem Mittelalter noch cultivirt wurde, der Adoptianismus leugnet durch die bleibende Zweiheit der Personen das Grundfactum auf andere Weise.



begriffs, in welchem überwiegend das Jüdische scheint zur Herrschaft gekommen zu seyn, zu dem Ziele zu lenken, daß ähnlich wie der Damascener von der Trinität zu verstehen gibt: das Christenthum habe darin die rechte höhere Einheit des Judaismus und Heidenthums, auch in der Gottesidee eine solche höhere Einheit beider erreicht werde? Ob sonach vorerst von der Theologie nicht etwas gegen das hin zu steuern seyn möchte, was man sonst als heidnische und Gottes unwürdige Vorstellungen zu verwerfen gewohnt war? Ein sicheres Urtheil wird sich uns hoffentlich aus einer genaueren Betrachtung des Thatbestandes, der Geschichte unseres Begriffs in der Kirche ergeben.

Die altkirchliche Theologie ist der heidnischen Elemente, die von Verwandelungen und Veränderungen Gottes zu reden wußten, unstreitig vornehmlich durch Augustinus und die Schriften des Pseudodionysius Areopagita mächtig geworden. Diese beiden haben auf die ganze kirchliche Gotteslehre auf viele Jahrhunderte den entschiedensten Einfluß gehabt.

Augustinus eröffnet sein Werk De natura boni, contra Manich. also: Summum bonum, quo superius non est, Deus, ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Das ist er allein; alles Andere ist ab eo, nicht de eo, daher mutabile. Er ist Spiritus immutabilis*) Das drückt er auch so aus**): Gott ist das Solum bonum *simplex* und daher incommutabile. Denn einfach sei Das, welches ist, was es hat. Wo das Haben zum Seyn geworden ist, da ist es unverlierbar; wo nicht, da ist Auflöslichkeit. In Gott aber ist non aliud qualitas, aliud substantia ejus. Daraus folgert er nicht bloß, daß Gott nicht kann Theil eines andern Wesens seyn (X, 840), sondern bekanntlich auch, daß er alle seine Eigenschaften ist, z. B. Allmacht, nicht bloß allmächtig; ebenso, daß keine seiner Eigenschaften etwas anderes ist als die andern***). In Gott gibt es kein Accidens, sondern nur Substanz und deßhalb ist er allein

*) Tom. X ed. Venet. S. 601. Tom. VII, 872, Serm. 182 zu 1 Joh. 4: Sola illa natura — der dreieinige Gott — immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia; nec cadit ut minus sit, nec transcendit ut plus sit, perfecta, sempiterna, omnimode immutabilis sola illa natura.

**) de civit. dei L. XI, 10.

***) de Trin. VI, 7: Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus — sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, non

das unveränderliche Wesen (essentia); daher kommt ihm das Esse, von dem die Essenz den Namen hat, schlechthin zu. Alle Aenderung ist eine Art Sterben*). Nur deßhalb kommt Gott das Seyn schlechthin zu, weil in ihm kein Accidens ist, oder weil er nicht bloß sich nicht ändert, sondern auch sich nicht ändern **kann**. Daraus folgt ihm auch seine Erhabenheit über Zeit und Raum. In Dei natura non est aliquid quasi nondum sit, aut fuit, quasi jam non sit, sed est tantum id quod est et *est ipsa aeternitas* **). Gott ist überall ganz, non mole distenditur, nec partitione minuitur; seine natura ist nusquam divisa***). Zwar wohnt er nicht in allen Heiligen gleich; aber doch bleibt es dabei, er ist ubique totus, nämlich in se ipso; der Unterschied fällt nur auf die Weltseite †). Ebenso wird dann auch gesagt: jede Aenderung geht nicht im göttlichen Willen vor, sondern nur an den Dingen, die Gott bewegt ††). Gott weiß und will in unveränderlicher Weise, was schon daraus folgt, daß sein Wollen und seine Weisheit von seinem Seyn nach Augustin nicht verschieden ist †††). Apud Te rerum omnium instabilium stant caussae et

---

enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas, sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, verum aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

*) de Trin. V, 2: Quod enim mutatur, non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat, non esse; ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam *mutari omnino non potest*, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicitur *esse*. Tom. VII, 872; III, 301; I, 82, 738, 876; IX, 243 f., 410; X, 562, 601, 608, 648; II, 438.

**) T. XIII, 333; V, 66. Mit Augustins Auffassung der Ewigkeit stimmt besonders des Boethius einflußreiche, oft wiederholte Definition: sie sey interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

***) T. II, 442, 526, 647; IV, 694, 710; VII, 1119, 1122; VII, 307, 314; IX, 315.

†) De praesentia Dei Ep. 187. T. II, 890: quia alii plus eum capiunt, alii minus. Also non parti rerum partem sui praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, sondern er seinerseits universitati creaturae wie cuilibet parti ejus totus pariter adest.

††) Deus voluntatem suam non mutat, sed res, quas voluit X, 722; VI, 526, 892; er ändert sie nach seinem consilium incommutabile.

†††) Confession. L. XIII, c. 16. Et scis incommutabiliter et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter.

rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes*). Es bedarf keiner Erinnerung, wie innig diese Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes mit Augustins Lehre von der Prädestination zusammenhängt, durch welche Gott sowohl die Welt als sich selbst ewig gebunden hat.

Gleichwohl stellt auch die griechische, die Prädestinationslehre so wenig cultivirende Kirche ihren Beitrag zu demselben Zuge theologischer Gedanken. Denn in den so einflußreichen Schriften des Areopagiten werden alle göttlichen Prädicate noch consequenter als bei Augustinus in die absolute Identität und Einfachheit des *ὑπερούσιον* versenkt, so daß keine bestimmte Vorstellung, sondern nur noch ein heiliges Dunkel übrig bleibt. Die negative (kataphatische) Theologie leugnet selbst die (bestimmte) Existenz Gottes, um seiner Unendlichkeit nicht zu nahe zu treten, das Unendliche mit dem Unbestimmten verwechselnd, und Scotus Erigena sagt: Deus nescit se quid est, quia non est quid. Aus demselben Grund hatte umgekehrt Origenes der Wahrheit des göttlichen Selbstbewußtseyns zulieb die Allmacht, die er als das schlechthin Unbestimmte, weil Unendliche, denken zu müssen meinte, geleugnet. In jener negativen Theologie ist freilich Gottes Unveränderlichkeit, Erhabenheit über alles Endliche sichergestellt; aber auf Kosten gesunder Frömmigkeit, obwohl die mittelalterliche Mystik mit besonderer Liebe in den Gedanken des Areopagiten lebt. Ist Gott so schlechthin transcendent und ohne eine wahre Offenbarung seiner selbst in der Welt, so bleibt freilich für die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott nichts übrig, als das Versinken und Untergehen der Creatur in ihm, wie die unreine Mystik aller Zeiten es

*) ib. I, 6. Wie hiemit irgend ein Vergehen bestehe, gibt er nicht an. Doch bekennt er de Gen. ad lit. I. c. 9. die Schwierigkeit, von dem göttlichen Schaffen des Zeitlichen die Zeit ferne zu halten. T. III, 162. Wiefern Gott das noch Künftige auch schon geschaffen habe, dafür geht er bald (zu Joh. XIV. T. IV, 898) auf die göttliche Prädestination, bald darauf zurück (T. III, 258 ff. de Genesi ad lit. L. V, 23), daß Gott Alles zugleich real geschaffen habe, indem er in den Kräften des Geschaffenen schon auch die Keime alles dessen, was daraus unter seiner Wirkung sich entwickeln sollte nach seiner Reihe, wie in einem geheimen Schatz niedergelegt habe.

erstrebt hat. Die Vereinigung mit Gott kann so nur geschehen durch Ekstase, durch Sichselbstüberspringen, das ein Aufhören dessen ist, was das Subject war, eine Verwandlung in Gott. Die äußerste Spannung der Erhabenheit, Trennung, Transcendenz, Unwandelbarkeit Gottes hat zur Folge, sofern Religion noch Vereinigung mit Gott seyn soll, die falsche Identitätslehre der Transsubstantiirung des Menschen in Gott. Aber auch das müssen wir hinzusetzen: diese äußerste Flucht vor heidnischem Wesen, vor Hineintragung creatürlicher Bestimmungen in Gott, also vor Befleckung seiner mit den physischen Kategorieen, die den heidnischen Anthropomorphismen und Anthropopathieen zum Grunde liegen, macht gerade Gott wieder zu einem verschlossenen, ja egoistischen Wesen, ist also so weit davon entfernt, über das principiell Heidnische hinauszuführen, daß ja vielmehr gerade auch die heidnische Philosophie des spätern neoplatonischen Alexandrinismus in diesen Vorstellungen lebt und webt, wie sich auch daran gar leicht, für die nichtmystischen Naturen nothwendig, die Vorstellung von einer mittlerischen Welt anschloß, in der Kirche nicht minder, als bei dem Neoplatonismus.

Die Sätze Augustins finden sich großentheils auch bei Anselm wieder. Vor allem: daß, weil Gott nicht zusammengesetzt ist, alle Eigenschaften in ihm nicht als viele, sondern nur als absolut Eins seyen und zwar so, daß eine jede die übrigen sey, diese sowohl einzeln als zusammen genommen, wovon der Grund wieder ist, daß jede das Absolute selbst sey, oder daß Gott sie nicht hat, sondern ist *). Es kann, sagt Anselm, von Gott strenge genommen nur das Wesen, keine Eigenschaft, nur das Quid, nicht das Quale oder Quantum ausgesagt werden; Accidentelles gibt es gar nichts in ihm, denn das würde Aenderung in ihm möglich lassen **). Daher ist Gott auch ewig und allgegenwärtig; was einerseits bedeutet: er ist in keinem einzelnen Theil der Zeit oder des Raumes, sofern sie eine Schranke wären, sondern erhaben über sie; andererseits ist er als ihr schöpferisches Princip ohne Aenderung

*) Anselm. Monolog. c. 17 ff. Vgl. Hasse, Anselm v. Canterb. 2, 132 ff.

**) c. 25. Gott ist die substantia nunquam a se diversa ullo modo vel accidentaliter.

seiner selbst bei ihnen. Die letztere Seite (die Immanenz) will er in Betreff der Zeit nicht einmal als Dauer gedacht wissen; denn sonst hätte Gott sein Präsens, Präteritum und Futurum; da wäre er nicht mehr das Absolute. Denn was gewesen ist, ist ebendeßhalb nicht, bleibt also nicht Dasselbe, sondern verändert sich, wird ein Aliud et aliud. Folglich kann von Gott nur das Est, nicht das Fuit und Erit ausgesagt werden. Zeit und Raum sind in keiner Weise eine Bestimmtheit an Gott selbst. Gott ist z. B. die Wahrheit; was hat diese mit jenen zu thun, da man doch von einem Ort oder einer Zeit der Wahrheit nicht reden kann? Sagt man auch von Gott, er ist hier, so ist dieß nur so wahr, daß er auch dort und überall ist; sagt man, er ist gewesen, er wird seyn, so darf jenes kein Nichtmehrseyn, dieses kein Nochnichtseyn ausdrücken (wonach er also auch im Künftigen schon wäre). Er ist genauer gesprochen überhaupt nicht in, sondern mit Raum und Zeit in einem non labile praesens. In der Ewigkeit gibt es kein Erit und kein Fuit, sondern nur ein Est, das aber nicht nach Art des zeitlichen Präsens zu denken ist, — denn dieses ist selbst nur ein Moment der Zeit, — sondern als ein ewiges, alle Zeiten stets zugleich umfassendes, das Simul alles Zeitlichen, ähnlich sich zu aller Zeit verhaltend, wie das zeitliche Präsens. Die Ewigkeit hat ihr Zumal, in welchem Alles zugleich ist, *sed omnia sine ullo motu* *). In der Ewigkeit (dem göttlichen Wissen) ist Alles ewig, auch was auf Erden wandelbar ist; es ist aber ewig in Gottes Wissen als das, was es ist, als Zeitliches, Wandelbares.

Auch Wissen und Wollen, Wollen und Wirken können nach Anselm in Gott nicht verschieden seyn, sondern fallen zusammen, was in Betreff des Bösen zu bedenklichen Folgen führen muß. Das Böse kann von Gott nicht gewollt noch gewirkt werden. So entsteht für Anselm die Nothwendigkeit, auch kein Wissen des Bösen für Gott zuzugeben. Er faßt es negativ, als ein Nichts, was aber damit nicht stimmen will, daß ihm die menschliche Freiheit, die mit diesem Nichts sich erfüllt, etwas ist **).

*) Hasse a. a. O. S. 134 ff. 621 f.

**) Vgl. Hasse a. a. O. 2. 625, 659, 419, 440: Vielleicht mit Rücksicht auf diese Autoritäten (eines Origenes, Athanasius, Augustinus) bezeichnet An-

Was bei Thomas als das Herrschende angesehen werden muß, ist gleichfalls jene schlechthinige Einfachheit Gottes, welche aller Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, die wir Gott beilegen möchten, die reale objective Bedeutung abspricht, die nicht bloß nichts Leidentliches und keine Materie, sondern auch schlechthin nichts von Potentialität und Veränderung an Gott denken läßt*). Daraus ergibt sich ihm, daß Gott mit einem und demselben Acte sich und alles Andere will**); ferner, daß Verstand und Wille in Gott nicht als Potenzen, sondern nur als Actionen sind, ja daß Gott selbst nur Actus ist, weil keine Potentialität in ihm. Auch der Unterschied zwischen Verstand und Willen kann ihm so kein realer in Gott seyn, obwohl auf ihn seine Trinität zurückkömmt. Daraus würde eigentlich folgen, daß es nichts Zufälliges oder Vergängliches, auch kein Endziel für Gott geben kann, daß vielmehr Gott ewig gleich absolut handelt und wirkt, und daß auch nicht, wie Thomas doch will, gesagt werden kann, in Gott sey nicht die potentia zu seyn, wohl aber potentia zu handeln. Denn nach jenen ersten Sätzen folgt vielmehr, daß wie Gott ewige Wirklichkeit des Seyns und nicht bloß Möglichkeit oder Seyn-Können ist, er auch in ewig absoluter Actualität oder Wirklichkeit des Wirkens stehe, ja in ewig identischer***). Alle diese Sätze

---

selm die Lehre von der Negativität des Bösen mehrmals geradezu als einen Glaubensartikel. Malum, quod credimus esse nihil, heißt es de casu diaboli c. 8. vgl. c. 15.

*) Vgl. H. Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie IV, 273 ff. Außer seiner Summa theolog. kommt besonders die Summa contra Gentiles in Betracht.

**) a. a. O. S. 278. Er will dabei einen Unterschied festhalten zwischen der habitudo Dei ad se, welche necessaria et naturalis ist, und zwischen der habitudo Dei ad alia, welche voluntaria sey, wiewohl die göttliche voluntas durch die cognitio intellectus determinirt wird.

***) Ein Gefühl, daß jene Sätze seiner Gotteslehre ungenügend sind, verräth sich aber in mannigfachem Schwanken. So ist ihm Gott das Princip des Universums, dieses aber ist nicht ewig; er ist ihm auch Princip der einzelnen Theile des Universums, deren Seyn von Gott ausfließt; und da Vieles davon nicht immer war, so könne die Beschaffenheit Gottes, daß er davon das Princip sey, von ihm nicht ausgesagt werden ab aeterno sed ex tempore. Und da er die Weltidee aus der göttlichen Selbstbetrachtung ableitet, die auf Gottes stufenweise mittheilbares Wesen sich richtet (a. a. O. S. 286), so weicht er damit auch von jenem alle Unterschiede ausschließenden Begriff der Einfachheit

wie die des Augustinus und Anselmus ergeben sich aus der straff angespannten Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes, die sie lehren.

In der Welt ist Vielheit, Werden, Veränderlichkeit, Zufälligkeit, und ohne dieses Alles, d. h. wenn diese Beschaffenheiten keine Realität wären, bliebe sie nur ein Schein. Nun soll nach ihnen dieses Alles schlechthin und in jeder Beziehung von Gott ausgeschlossen seyn. Aber andererseits muß doch gefordert werden, daß in dem Grunde, also Gott, irgendwie der Unterschied, der im Begründeten ist, schon sey, sonst wäre die Welt nicht als das, was sie ist, in Gott begründet und sichergestellt. Folglich führt jene schlechthinige Ausschließung der Vielheit, des Werdens, der Veränderung aus Gott auf Akosmismus; was die Welt wirklich von Seyn hat, das ist so nothwendig eigentlich nur Gott, an dem sie in verschiedenen Stufen Antheil hat. So sind wir freilich über die heidnische Denkweise, für die das Göttliche an die vergötterte Welt verloren geht und für welche es daher in Vielheit, Werden, Veränderlichkeit pandämonisch auseinanderfällt, hinausgehoben; aber wir wären damit doch nur an einer andern Form des Pantheismus angelangt, bei derjenigen, welche, damit Gott nichts mit der Vielheit und Veränderlichkeit als solcher zu thun habe, sie und damit die wirkliche Welt in Gott versenkt, indem theoretisch und ascetisch der Schein des Seyns, den diese Kategorieen haben, durchbrochen und aufgelöst wird. Aber mit diesem Scheine ist das, was Gott von der Welt unterscheidet, die Schranke oder Negation aufgehoben und als Ziel des Menschen wird. das behandelt, was der Existenz seiner als eines besondern ein Ende macht; daher man (s. o.) sagen kann, daß hier das Ziel als außer der eigenen Existenz liegend, daher als nur durch Ueberspringen seiner in der Ekstase erreichbar vorgestellt sey. Das ist das nothwendige Ende, wenn solche Gotteslehre der Anfang ist. Mag da immerhin in der Mitte des Systems, der Betrachtung der wirklichen Welt, eine andere Denkweise mehr oder weniger herrschen, am Ende bricht

---

Gottes wieder ab. Ebenso soll Gottes Verstand in Betreff der Welt mehr umfassen, als das Seyn, das aus seinem Machtwillen hervorgeht. Gott soll actuell erkennen, was für seine Macht ein nur Mögliches bleibt, a. a. O. S. 281 f. Er hat schon vor Leibnitz eine Mehrheit möglicher Welten, aus denen Gott wählt.

doch wieder mit Macht Dasjenige durch, was allein folgerichtig ist. Denn zu einer Schöpfung kann es eigentlich bei jenem Gottesbegriff nicht kommen. Die Welt wird zwar empirisch aufgenommen, aber für sie als solche, die sie ist, die zureichende Ursache in Gott so wenig nachgewiesen, daß sie vielmehr dem vermeintlich erhabenen Gottesbegriff gegenüber sich schließlich als ein bloßes Scheinseyn erweist; die Vollendung der Welt ist physisch, christologisch soteriologisch Zurücknahme der bloß scheinbar gesetzt gewesenen Schöpfung.

Aber auch wenn die Welt nur scheinbar ein eigenes von Gott verschiedenes Seyn hat, in Wahrheit nur eine unendliche, zusammengehörige Mannigfaltigkeit von Limitationen oder Negationen des Seyns Gottes ist, woran sie Antheil hat, bleibt das Räthsel, woher diese, wenn doch von Gott alle Vielheit, Veränderlichkeit ausgeschlossen ist? Ist dieses Alles Schein, woher dann dieser Schein selbst? — Sodann was wäre das für eine Erhabenheit, die Gott nöthigte, in einsamer Hoheit zu bleiben, für eine Welt selbstständiger persönlicher Geister aber, die gottebenbildlich und dadurch Totalitäten oder Mikrokosmen sind, keinen wirklichen Raum zu lassen? Im Heidenthum fehlt dem Göttlichen, das, so weit es lebendig ist, sich an die Welt verliert, die seine Majestät behütende Gerechtigkeit: in den Göttern ist es ihm gleichsam außer sich gerathen und von sich abgefallen, um Gemeinschaft mit den Menschen zu pflegen, und in Endliches verwandelt. Jetzt behauptet zwar das Göttliche sich selbst: aber nun wird, wenn Gemeinschaft des Menschen mit solchem Göttlichen seyn soll, die Ekstase auf die menschliche Seite verlegt und solche Verwandlung des Endlichen in das Göttliche schafft sich in der mittelalterlichen Abendmahlslehre den cultusmäßigen und als Vorbild dienenden Ausdruck.

Neben dieser akosmistisch auslaufenden, magischen Theorie hat allerdings die Theologie des Mittelalters auch manche andere Elemente. Schon Thomas, bei dem doch die Gedanken, die dorthin führen, die Grundfäden des Systems bilden, und bei welchem Gottes Wille rein durch sein Erkennen (dieses aber durch die Beschaffenheit der in verschiedenen Graden mittheilbaren Substanz der Natur) bestimmt ist, sucht sich dem Banne dieser Ansichtsweise zu entziehen (s. S. 456 Anm. ***), aber zu spät. Einige, z. B. Bernhard, wollten zu einer größeren Selbstständigkeit der Welt fort-

schreiten, indem sie den alten Satz: Gott sey das Seyn alles Seyenden und das Leben alles Lebenden, dahin deuteten: Gott sey nicht ihr Esse materiale, sondern causale*), worin das Streben zu sehen ist, zu bestimmterer Unterscheidung des Seyns Gottes und des Seyns der Welt fortzuschreiten, von der Kategorie der Substantialität, bei der der Welt noch kein eigenes Seyn zuerkannt wird, sondern sie mit ihrem Seyn noch in Gottes Seyn in der Substanz hängen bleibt, zu der Kategorie der Causalität, kraft deren Ursache und Wirkung so auseinandertreten, daß sie nicht mehr nur ein und dasselbe Seyn gemeinsam haben**). Aber erst Duns Scotus***) stellt sich so auf Seiten der Welt und ihrer Selbständigkeit, daß er auch den Gottesbegriff nach diesem Gesichtspunkt formirt.

Zwar auch er sagt, Gott sei simpliciter simplex; aber er findet Gottes Erhabenheit und Einzigkeit nicht darin, daß er allein ist, mithin alles Andere nur Seyn hat durch Antheil an dem Seyn, das Gott ist, vielmehr darin, daß Gott will, freies, wollendes Wesen ist, nicht durch sein Erkennen noch durch seine Natur determinirt. Allerdings sich selbst muß er nothwendig wollen; aber er hat auch Freiheit, sofern er auch Anderes als sich wollen kann. Also ist jenes nothwendige Wollen Gottes schließlich auf seine absolute Freiheit gerichtet, hat sie zu seinem Inhalt. Diese ist sein charakteristisches Wesen. Sie kann ein Anderes als Gott wollen oder auch nicht; sie kann die Welt so wollen oder so; wie sie aber will, so ist es gut; sie kann endlich die Welt zurücknehmen und eine andere setzen. Nur Eines kann sie nicht, die Welt sich gleich

---

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. th. T. III, p. 102, ed. Cott.

**) Für den Begriff Gottes an sich war die Kirche schon im trinitarischen Kampfe über die mehr deistische ἀγεννησία der Arianer und die mehr pantheistische Monas der Sabellianer zur Kategorie der absoluten Causalität — causa sui — durch die ewige Selbsthervorbringung Gottes (in dem Sohne) fortgegangen. Aber das hinderte nicht, daß nicht in Beziehung auf die Welt die substantielle Auffassung noch lange überwog, die Bedenken trägt, die Welt so von Gott frei zu lassen, daß nicht Gott ihr eigentliches Seyn und Leben wäre, das sie von Gott Unterscheidende also nur die Limitation, oder das Nichts, das den Schein des Seyns hat.

***) Vergl. H. Ritter a. a. O. IV, 381 ff. — Baur, Trin. und Menschw. II, 632 ff., 642, vgl. 634, 667 ff. 727 ff.

machen, ihr die absolute Freiheit mittheilen, denn daran ist sie schon nach dem Satze des Widerspruchs gebunden, daß sie vielmehr ihre Descendenz und Dependenz von Gott habe, also wesentlich an Gott gebunden sey. Gleichwohl hat sie, vorausgesetzt daß Gott sie will, ein Seyn nicht minder als Gott, und zwar ihr eigenes, sonst wäre Gott nicht für sie die schlechthin freie Ursache. Indem aber die Welt ein zufälliges Seyn hat, so reflectirt sich der Zufall auch in Gott hinein; Gott ist die zufällig, d. h. willkürlich wirkende Ursache der Welt, ihres Seyns und Soseyns. Gott selbst verändert sich dabei nicht in seinem Wesen; denn absolute Freiheit ist er und bleibt er, was er auch wolle. Aber was er will, das will er ewig, wenn gleich alles ewig in seiner Reihe und Stelle; und damit reflectirt sich auch das Werden und die Mannigfaltigkeit der Welt in den Willen Gottes, (der andererseits in sich unveränderlich ist, indem Gottes Seyn für sich von Gottes Seyn als Grund für die Welt zu unterscheiden ist). Er nimmt auch sonst reale Unterschiede in Gott durch die Trinität und die Attribute in Gott an.

Aber diese Selbständigkeit des Seyns der Welt, oder ihre bestimmtere Unterschiedlichkeit von Gott ist bei D. Scotus theuer erkauft. Denn Gott ist ihm zwar die absolute Ursächlichkeit, aber nicht selbstmittheilsame. Gott ist eine Welt für sich, die mit der unsrigen keine Aehnlichkeit hat. Gott ist in sich überschwänglich für die Welt, (obwohl er eine Erkenntniß Gottes behauptet); Schlüsse auf sein Wesen sind von unserer Welt nicht auf Gottes Wesen zu machen. Denn jene seine absolute Freiheit, von der uns das Wissen beiwohnt, ist der Grund der zufälligen Welt; diese mußte nicht nothwendig so seyn, wie sie ist, nicht einmal, was ihre sittliche Bestimmung anlangt; denn nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern Alles ist gut, weil Gott es gemacht hat; das Gute ist nur das, was dem Willen Gottes entspricht, d. h. der Willkür, in der D. Scotus Gottes Freiheit sieht. Das Sittengesetz, das Gott für die Welt gegeben, hätte auch ein anderes seyn können, hat mit Gottes Wesen keinen innern Zusammenhang. Damit ist gegeben, daß der Mensch nicht zur freien Erkenntniß und Liebe des Guten bestimmt ist, sondern nur zum Gehorsam gegen die empirische Positivität

des göttlichen Willens; es verbleibt ihm nur die Freiheit der Gesetzesstufe, die Wahlfreiheit des Knechtes. Gott aber kann hienach kein geschichtliches Leben in der Welt in Selbstmittheilung an sie haben, sondern nur Gottes Wille, dieser ewige Actus hat eine Beziehung zur Welt. Er kann anregen, auch die Hingabe an eine magisch wirkende Gnade gebieten, aber nicht sich mittheilen, sondern nur sich anschauen lassen. Uebrigens ist des D. Scotus Lehre der des Thomas dadurch doch wieder verwandt, daß bei beiden die Welt nur eine ganz accidentelle Stellung im Verhältniß zu Gott hat, nur daß ihr bei Thomas diese Stellung durch die Natur der Substanz wird, bei Scotus durch Gottes absolute Freiheit d. h. willkürliche, grundlos verfahrende Machtvollkommenheit.

Die Reformation hat in ihrem Centrum, der Lehre vom Glauben, eine ganz andere Grundanschauung von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen errungen. Sie erhebt sich über den Standpunkt, dem Gott nur Seyn des Seyenden, das Leben des Lebendigen, das Wesen der Wesen oder die Substanz ist, und der die menschliche Persönlichkeit nicht sicherstellt, sondern bedroht. Denn vielmehr der Gerechtfertigte weiß sich durch Gott in seiner eigenen Persönlichkeit bestätigt, als einen ewigen Liebesgedanken Gottes. Sie erhebt sich aber auch über den Standpunkt, dem Gott nur Gesetzgeber und Richter ist, oder über die bloße Rechtsstufe, welche in der Trennung zwischen Gott und dem Menschen hängen bleibt: denn der Gläubige weiß sich dem Rechte Gottes nur genügend, indem er zugleich in der Lebensgemeinschaft des Kindes zu Gott steht. Aber so gewiß die Keime einer neuen Gotteslehre in dem Princip der Reformation eingehüllt sind, so sind diese doch keineswegs schon sofort zur Frucht gediehen. Nicht bloß, daß anfangs in beiden Confessionen der absolute Prädestinatianismus herrschte, der sich bei dem Blick auf die Wirklichkeit des dauernden Unglaubens Vieler ergab, sobald auf die hergebrachte Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes die reformatorische Einsicht von der unbedingt freien Gnade Gottes gegen eine Sünderwelt gepflanzt wurde*), sondern auch als namentlich in der lutherischen Dogmatik

*) Damit blieb noch ein dunkler Rest absoluter Willkür in Gott, die nicht durch ethische Motive bestimmt ist, also sich der Anerkennung des Ethischen

die Lehre der unbedingten Gnadenwahl überwunden und der menschlichen Freiheit die wesentliche Stelle im Heilsproceß gesichert war, ohne welche die gläubige Persönlichkeit gar nicht die relativ selbstständige Größe seyn könnte, als welche sie von der Reformation erkannt und geltend gemacht ist, blieb der Locus de Deo wesentlich noch ganz in den Schranken der alten Gotteslehre befangen, und nur an späteren Punkten des Systemes, wie in der Christologie, in der Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders vor Gott, für welche ein besonderer erst mit der Bekehrung eintretender Actus Dei forensis gefordert wurde, traten Spuren hervor, die eine künftige Umwandlung der Gotteslehre zur Ausgleichung mit dem reformatorischen Princip in Aussicht stellten. Es mag genügen, in dieser Hinsicht auf J. Gerhard und Quenstedt einen Blick zu werfen, um zu sehen, daß während die Mitte des dogmatischen Lehrkörpers von der neuen Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt beseelt ist, die Gotteslehre doch noch immer ganz das alte, dazu keineswegs

als der höchsten Instanz entzieht. Das doppelte Decretum absol. reimt sich nicht einmal ganz mit der absoluten Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit Gottes: denn Gott erscheint da den gleich Sündigen und gleich Bedürftigen gegenüber als sich selbst nicht gleich bleibend, sondern als ungleich, gegen die Einen nur als gerecht, gegen die Andern auch als barmherzig. Aber dieser Mangel an ethischer Sichselbstgleichheit weist nur auf einen weitern Fehler, auf das lockere Verhältniß zwischen der Freiheit = Macht Gottes und seinem ethischen Wesen, was gleichfalls ein, wie wir an Thomas und D. Scotus sahen, gemeinsames mittelalterliches Erbe war. Doch, herrscht gleich diese Lockerheit in der Lehre vom göttlichen decretum absolutum: an einem andern Punkte, wo die mittelalterliche Theologie gleichfalls Raum ließ für Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Wechsel in den Grundsätzen des göttlichen Thuns, schreiten beide evangelische Confessionen entschieden dazu fort, die nothwendige Einheit desgöttlichen Thuns mit seinem unveränderlichen Wesen geltend zu machen. Gott muß nämlich im Versöhnungswerk auch die Genugthuung für seine Gerechtigkeit fordern nach gemeinsam evangelischer Lehre, während das Mittelalter hier und bei Christi Werk nur bei der „Angemessenheit" stehen blieb. Ebenso was überaus wichtig und weitgreifend ist, war im Gegensatz gegen den moralischen Positivismus der mittelalterlichen Theologie, besonders des D. Scotus, bei den Evangelischen die Annahme herrschend, daß das Gute, was Gott uns vorgeschrieben, auch das Ansichgute, ebensowohl Gottes alsdes Menschen Wesen Gemäße sey, nicht aber ein Anderes für Gott, ein Anderes für die Welt gut sey. Es wird eine Beziehung des göttlichen Wesens zu seinem das Böse hassenden, das Gute liebenden Willen angenommen.

stimmende Antlitz zeigt; so namentlich in Beziehung auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Seligkeit. Obwohl sonst das Ethische in der evangelischen Dogmatik schwer in's Gewicht fällt, der Gotteslehre kommt es noch wenig zu gut. Alle göttlichen Eigenschaften werden coordinirt; die Coordination der physischen und metaphysischen Prädicate mit ethischen erregt unsern Dogmatikern kein Bedenken, sondern wird einfach adoptirt von der alten Zeit. Quenstedt, Systema P. I. S. 285: Nullum ordinem attributa Dei habent a parte rei, quia ita in eo insunt, ut nihil antecedat, nihil subsequatur. Nach Gerhard (loci th. T. I. loc. III. c. 7. T. III. loc. II. c. 7. ed. Cott.) sind die göttlichen Attribute unter sich und mit dem Wesen Gottes realiter unum und werden ihm nur *ἀνθρωποπαθῶς* beigelegt, wobei ausdrücklich auf Dionysius Ar. und obige Stelle Augustins de Trin. V, 1 verwiesen wird. Weder Schöpfung noch Erhaltung noch die Affecte, die ihm die Schrift beilegt, tragen eine Veränderung in ihn hinein (T. I. §. 47—56.). Nicht bloß hat die Zeit nichts mit Gottes Wesen zu thun, sondern jede Aenderung geschieht nur an den Creaturen (§. 52.), worin liegt, daß auch in den göttlichen Willensactionen keine Aenderung sey. Demgemäß wird versichert: deßhalb, daß Gott erst anfing Schöpfer zu seyn, ist Zeitlichkeit und Aenderung von ihm doch nicht auszusagen; sondern die Aenderung fällt schlechthin nur auf die Seite der Welt*). Ex parte creaturae ad Deum est relatio *realis*, aber nicht *ex parte creatoris ad creaturam*, weil das Werk der Schöpfung Gott keine neue Vollkommenheit in der Zeit hinzufügte; sondern Gott ist merus et purus actus in se ipso, varians operum *effecta*, ipse in se ipso invariabilis permanens (Loc. II. c. 7. T. III, 86). Freilich scheint, was noch nicht ist, sich auch nicht ändern zu können; aber Gerhard beruhigt sich damit, daß die Creaturen aus nichtseyenden seyende geworden seyen. Das sey die ihnen widerfahrene Aenderung. Damit ist ihnen aber offenbar ein Seyn in Gott zugeschrieben nach Art der platonischen Ideenwelt, welches nun durch die Schöpfung die Veränderung erfuhr, aus dem

*) Wie folgenreich müßte das für die Christologie werden!

intelligibeln Seyn in die wirkliche Existenz übersetzt zu werden*). Da jedoch auch hiezu ein neues Moment des göttlichen Thuns zu gehören scheint, wenn die Dinge sich nicht selbst aus dem Seyn in Gott in die Wirklichkeit hoben, so will die Auskunft Gerhards nicht genügen. Nur so könnte er mit dem zeitlichen Entstehen der Welt die absolute Unveränderlichkeit Gottes in seinem Thun wie Seyn behaupten, wenn er auch den auf die wirkliche Hervorbringung der Welt gerichteten Willen als ewig sich selbst gleich, aber zunächst als erfolglos um irgend welcher Hindernisse willen annähme, die später gewichen seyen. Und doch auch so träte an Stelle der Veränderung am weltschaffenwollenden Willen Gottes nur eine andere ein, ein zeitweiliges Bedingtseyn wenn nicht Leiden der Wirkungskraft Gottes durch etwas Anderes. Reale Accidenzen kann es an Gott nicht geben, fährt er fort, nur darf die menschliche Rede Accidentelles von ihm aussagen. Daß er eine Welt schuf, mehrt Gottes Vollkommenheit nicht, daß er nicht mehr als eine schuf, mindert sie nicht. Nichts von dem, was durch Schöpfung ist, mehret ihn, sondern nur sein habitus ad creaturam adaugetur. Wenn Gott Neues schafft, so schafft er es mit ewigem, nicht neuem Willen, so daß also von seiner Seite, nicht bloß rathschlußweise, sondern, sofern Gott überhaupt will und handelt, Alles stets gleich gewollt wird. Auch die Menschwerdung (T. I. l. c. §. 53.) hat keinerlei Aenderung in ihm hervorgebracht; denn der Sohn Gottes hat seine Fülle nicht ausgegossen, sondern mitgetheilt (vgl. T. III. S. 88). Doch wagt er hier nicht zu sagen: es sey durch die Menschwerdung nichts Neues für Gott gewonnen worden. Dagegen lehrt er, daß Gott durch die Sünde des Menschen nihil decedit, und durch die Bekehrung nihil accedit; eine Aenderung falle nur auf Seiten der Menschen. So bleibt auch die Sonne immer gleich stehen am Himmel und sendet ihre Strahlen ewig gleich aus; aber die Erde wird von ihr erleuchtet und erwärmt nur wenn sie sich umwendet und ihr zukehrt. Die Unmöglichkeit einer Veränderung in oder an Gott beweist Gerhard folgendermaßen: Gott ist schlechthin einfach; seine Attribute sind, real betrachtet, so ganz eins mit seinem Wesen,

*) Uebrigens modificirt Gerhard jenen Satz, daß Gott Esse und Vita der Welt sey, entschieden in der eben angegebenen Weise.

daß keine Zusammensetzung aus Wesen und Accidenzen bei ihm stattfinden kann; nur Solches aber kann veränderlich seyn (c. X. §. 80 f. und T. III. Loc. 2. c. 8. S. 99 ff.), was irgendwie zusammengesetzt ist. Gottes Ewigkeit besagt ihm, daß er wie ohne Anfang und Ende, so ohne Succession und Veränderung sey (T. I. l. c. cap. XI. §. 88 ff.), ja ohne die Fähigkeit der Aenderung in Beziehung auf sein Wesen, seine ethischen Eigenschaften und sein Wissen, wie in Bezug auf sein Wollen. Denn, sagt er abermals mit Thomas, Deus est purus actus, omne autem quod mutatur est aliquo modo in potentia. Was sich verändert, von dem gilt: partim manet partim transit (c. XII. §. 93. 95.). Da Gottes Macht und Wesen nicht real verschieden sind, so ist seine Allgegenwart nicht bloße Gegenwart durch Machtwirkung, mit Ausschluß seines Wesens: er macht Alles sich schlechthin gegenwärtig. Zwar ist ein Stufenunterschied in der göttlichen Allgegenwart, und Gerhard unterscheidet als die 4 Stufen die praesentia potentiae, gratiae, gloriae, incarnationis. Daneben redet er auch von Arten derselben. Aber das Alles bewirke keine Aenderung, keinen Unterschied in der Gegenwärtigkeit des Wesens Gottes, sondern nur im effectus. Weist nun freilich die Verschiedenheit der Wirkung auf eine Verschiedenheit der wirkenden Ursache zurück, und ist die wirkende göttliche Ursache eins mit dem göttlichen Wesen (s. u.), so läßt uns z. B. für die Incarnation diese Auskunft im Stich, zumal Gerhards Meinung nicht ist, daß Gott seinerseits sich zu allen Dingen als sich incarniren wollend verhalte und nur das verschiedene Maaß der Empfänglichkeit die Ursache sey, wenn nur in Christus die Incarnation zum wirklichen Effecte ward.

Quenstedt, dieser Johannes Damascenus der orthodoxen Dogmatik sec. 17, sich vielfach wörtlich besonders in unserer Lehre an Gerhard anschließend, lehrt über die Unveränderlichkeit Gottes Folgendes. Sie sey die stetige Identität des göttlichen Wesens und all seiner Vollkommenheiten, ausschließend jede physische und ethische Bewegung*). Für ein geistiges Wesen sey eine fünffache Weise der Aenderung denkbar, von welchen aber keine auf Gott anwendbar sey. Einmal in Beziehung auf die Existenz sey Veränderung bei ihm ausgeschlossen durch

*) System. T. I, p. 288. Thes. XX.

seine **Ewigkeit** und sein nothwendiges ewiges Seyn; in Beziehung auf den **Raum** dadurch, daß er, weil überall gegenwärtig und unendlich, den **Ort** nicht wechselt. Aber auch drittens nicht der Unterschied zwischen Accidenzen und zwischen dem Wesen lasse in Gott eine Aenderung zu, denn jener Unterschied sey durch Gottes **Einfachheit** ausgeschlossen. Auch in Betreff seines Wissens könne keine Aenderung in ihm statthaben, da er allwissend sey. Er erkennt nicht erst in der Zeit etwas, was er zuvor nicht erkannt hätte. Endlich auch nicht in seinen Rathschlüssen oder dem Vorsatz seines Willens ist eine Aenderung bei ihm möglich; denn er ändert sie nicht und es reuet ihn nichts. Mithin ist die Unveränderlichkeit Gottes aus seiner Ewigkeit und unendlichen Allgegenwart, aus seiner absoluten Einfachheit und absoluten Allwissenheit, sowie aus der Festigkeit seines beschließenden Willens abgeleitet, so jedoch, daß man auch umgekehrt sagen kann, daß sich Gottes Unveränderlichkeit in all diesen Beziehungen nach Quenstedt nur behauptet und darstellt.

Was nun zunächst die **Ewigkeit** betrifft, so wird sie von Quenstedt und den Dogmatikern überhaupt gar nicht bloß als der Gegensatz gegen das Enden und Anfangen, sondern auch als Gegensatz gegen alle Succession beschrieben; sie sey untheilbar Eine, überall ununterbrochen ganz und untheilbar, sie habe nichts Vergangenes, nichts Künftiges in sich, sondern stehe im ewigen festen nicht fließenden Nun oder in der Gegenwärtigkeit. In dieser Ewigkeit als in einer reichen Quelle oder vielmehr als in einem unübersehbaren Ocean schwimmt jener flüssige Tropfen, Zeit genannt, der in sich die Unterschiede des Vormals, Jetzt und Einst hat, von welchen aber das Jetzt nicht eigentlich eine Zeit ist, sondern nur Anfang der Zukunft und Ende der Vergangenheit, die Ewigkeit selbst aber ist diesem Allem **coexistent***). Als die positive Seite der Ewigkeit bezeichnet Quenstedt die einfache Dauer (duratio, συνέχεια). Dieses Attribut komme Gott so zu, daß es weder von einem innern, noch äußern Princip abhängig sey, sondern einfach nothwendig zu Gottes Wesen gehöre, daher ihm auch unmittheilbar eigne. Hiemit ist treffend der Sache nach die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes auf seine Aseität zurückgeführt. Hiegegen

*) S. 287.

wandten nun die Socinianer, namentlich Crell, di Arminianer und schon Conr. Vorst*) ein: Jede Dauer habe aufeinander folgende Theile; könne also nicht ohne Succession gedacht werden. Die ewige Dauer könne nicht in einem Moment bestehen, noch in ihn zusammengefaßt seyn, denn ein Moment sey das Gegentheil der Ewigkeit. Diese soll alle Zeiten in sich umfassen: wie soll sie in Einem Moment, dem Nun, zusammengefaßt werden können? Wäre in der Ewigkeit nichts früher und nichts später, so müßte, da doch Alles in ihr geschieht, Alles in demselben Moment geschehen, so fiele zusammen Weltschöpfung und Weltende. Es sey ein Widerspruch, die ganze unendliche Zeitdauer doch wieder mit jedem einzelnen Zeitpunkte coexistirend zu denken; denn da würde Alles zugleich vor Gott seyn und nicht seyn, geschehen und nicht geschehen, und Gottes Wissen um die Dinge würde ihnen selbst nicht congruent seyn. Darauf weiß Quenstedt nur zu sagen: Die göttliche Dauer sey ungetheilt, wie das göttliche Wesen und daher ohne Aufeinanderfolge. Sie sey in jeden Moment zusammengefaßt, ganz in jedem Moment ohne Zeitenwechsel; aber nicht in einem Moment der Zeit, sondern ihrer selbst sey sie ganz. Enthielte sie alle Zeiten in sich als Theile, oder wäre sie das Ganze, die Zeiten ihre Theile, so wäre sie allerdings nicht untheilbar; aber Gottes Ewigkeit sey über die Zeit erhaben und umschließe so die Zeit, ohne an ihr zu participiren. Gibt es gleich in Gott keine Succession, so geschieht doch Alles in der Zeit, was außer Gott geschieht. Mit diesem Zeitlichen aber coexistirt Gott, nicht so, daß er zugleich mit allen Zeiten coexistirte, denn Vergangenheit und Zukunft können nicht coexistiren, sondern in Unterschiedenheit derselben (divisi): die Ewigkeit in ihrer Ganzheit coexistirt den successiven Zeiten, gleichwie ein Baum am Ufer coexistirt mit den fließenden Wassern, ohne damit selbst fließend, successiv zu werden**), oder, wie Gerhard sagt, wie der Himmelspol, der unverrückt bleibt, wäh-

---

*) Crellius de Deo ejusque attrib. c. XVIII. p. 43. Conr. Vorstius Tract. de Deo p. 206. S. Episcopius Instit. L. IV. Sect. II, c. 14, p. 294—296.

**) Quenstedt l. c. S. 313. Soll das heißen, Gottes Ewigkeit coexistirt mit dem Zukünftigen erst, wenn es Gegenwart wird geworden seyn? Das meint er nicht, sondern der Sinn ist, Gott steht auch für das, was erst künftig ist, schon in ewiger unveränderlicher Gegenwärtigkeit, zumal des Wissens. Und

rend das Weltgebäude seinen steten Umschwung um ihn hält. Man sieht, bald wird die Ewigkeit als Ueberzeitlichkeit gedacht, als supramundane oder extramundane Erhabenheit über die Zeit, bald aber doch als in einem solchen Verhältniß zum Zeitlichen stehend, daß z. B. das Künftige für sie als Künftiges ist, nicht als Vergangenes. Nach der einen Seite hat die Zeit auch für Gott eine Bedeutung, sofern er anders mit dem Künftigen, anders mit dem Vergangenen coexistirt. Andererseits scheint die ganze Bedeutung der Zeit nur in die Welt zu fallen, für Gott aber wie gar nicht zu seyn.

Die Unermeßlichkeit Gottes ist nach Quenstedt die Potenz, schlechthin aller Orten illocal gegenwärtig zu seyn. Die actuale Adessenz, die zugleich wirksam ist, oder die Ubiquität ist davon die entfernte Folge, obwohl die nothwendige, wenn eine Welt ist.

Die Einfachheit ist der absolute Gegensatz gegen jegliche Zusammensetzung. Keine Zusammensetzung aus Allgemeinem und Besonderem ist in ihm, denn er ist Actus purissimus ohne die Fähigkeit sich zusammenzuziehen; noch aus Form und Materie oder quantitativen Theilen, denn er ist stoffloser Geist; noch aus Subject und Accidenzen, da auch dieser Unterschied (s. o.) keine Stelle bei ihm hat. Ebensowenig aus Wesen und Existenz, da zu seinem Wesen gehört nothwendig zu existiren; noch aus Natur und Persönlichkeit oder Subject; denn seine Natur ist schlechthin reiner Act wie seine Subsistenz (Persönlichkeit); keine von beiden verhält sich zur andern wie die Potenz: weder ist seine Natur Potenz seiner Subjectivität, noch diese Potenz seiner Natur, vielmehr ist dieser doppelte Actus schlechthin rein und einfach.

Gottes Allwissenheit sieht Alles wie gegenwärtig; er sieht nicht bloß sich selbst, sowie alles Mögliche und auch was unmöglich ist, sondern er sieht auch nach seiner visio libera alles, Vergangenes, Künftiges, Gegenwärtiges in sich und an ihm selbst, wie in seinen nächsten Ursachen*).

---

auch was Crell (a. a. O. S. 43) tadelt: quidquid Deus unquam egit, acturusve est, id eum simul agere, muß Quenstedt nach seinen Sätzen zugeben.

*) Nach dem Areopagiten war auch in der Scholastik der Satz sehr verbreitet: τὴν πάντων γνῶσιν finde Gott in sich und aus sich, nicht von den Dingen her habe er ein Wissen von den Dingen. Das wurde auch die

In wie weit diese Lehre unserer alten Dogmatik von Gottes Unveränderlichkeit den Interessen der lebendigen Frömmigkeit entspreche, wollen wir hier noch nicht näher untersuchen. Das aber wird unleugbar seyn, daß sie akosmistische und deistische Elemente in sich vereinigt. Das wird sich an folgenden Sätzen zeigen lassen, die man als herrschende in der alten Dogmatik, nicht bloß der reformirten, sondern ebenso auch der lutherischen ansehen kann.

1) In Gott sey, heißt es, wie kein Unterschied des Vorher und Nachher, so auch schlechthin nichts Accidentelles, und zwar nicht bloß in Gottes eigenem Wesen, sondern auch in Beziehung auf seine Decrete und Willensthaten. Gottes Wille, sagt Gerhard*), ist nichts Anderes als der wollende Gott; Gott als wollend charakterisirt ist aber Gottes Wesen selbst: denn mit einem einfachen Willensact will von Ewigkeit der Unveränderliche, was er von Ewigkeit beschloß. Die Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens bleibt unbeweglich trotz der vielen Objecte, weil Gott Alles will und beschließt nicht durch viele Acte, sondern durch Einen einfachen, ewigen, gleichwie auch Gott Alles erkennt nicht durch viele real verschiedene Acte seines Verstandes, sondern durch einen einfachen. Wir wollen hier nicht zu der Erörterung zurückkommen, wie bei solcher Identification der göttlichen Decrete und Thaten mit Gottes Wesen ein wichtiger sonst festgehaltener Unterschied bedroht wird; wie in Analogie solcher Reduction der Decrete auf das Wesen, der göttlichen Einfachheit zu lieb, dann auch der objective Unterschied der göttlichen Eigenschaften von der Einfachheit des göttlichen Wesens absorbirt wird und etwas nur Subjectives zu werden droht; mithin der Begriff Gottes keine sichere Bestimmung als die Unbestimmtheit und Unbegrenztheit übrig behält, eine diffuse Unermeßlichkeit oder Allgegenwart, welche mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit in dem stärksten Conflicte

---

herrschende protestantische Lehre. Der Socinianismus ist darin der calvinischen Ansicht gleich, daß beide sagen, das Wissen von Künftigem sey begreiflich, wenn Gott es aus seiner alles wirkenden Macht wisse. Aber, meinen die Socinianer, da Gott die Freiheit des Geschöpfes wolle, so sey auch sein Vorherwissen der freien von ihm nicht bewirkten Handlungen zu leugnen.

*) Loci Theol. T. I, S. 102. So lehrt auch Quenstedt: *Volendi actum* (non solum facultatem) *in Deo et ad extra non differre ab essentia Dei.*

steht. Aber darauf ist hier zu sehen, wie bei solchem Begriff von der absoluten Einfachheit und ewigen Unbeweglichkeit der göttlichen Rathschlüsse nur eine doketische Existenz für die Welt übrig bleibt. Soll die Welt nicht etwas bloß Schattenhaftes seyn, sondern eine für Gott werthvolle Realität, so darf sie nicht ohne Freiheit gedacht werden. Aber die freien Causalitäten müssen je nach ihrer Bethätigung bedingend seyn für den göttlichen Rathschluß, es wäre denn, daß dieser sich gar nicht auf das Concrete der Welt, auf die Entwicklung, Leitung, Führung und das Endschicksal der Einzelnen, sondern nur in abstracto darauf bezöge, daß eine freie Welt sey, sowie auf die ihnen geltenden Gesetze. Gerhard selbst lehrt anderwärts z. B., daß intuitus fidei ingreditur decretum electionis. Wenn aber das, so kann das unveränderliche decretum divinum, weil durch die erblickte fides bedingt, nicht mehr ein einfacher oder schlechthin ewiger Gott coäterner Act heißen, sondern es ist zusammengesetzt aus dem allgemeinen göttlichen Gnadenwillen von wegen Christi, aus der Rücksicht auf die von den freien Causalitäten zu erfüllende, wenn gleich nicht verdienende conditio sine qua non und endlich aus dem concreten Gnadenwillen der electio der einzelnen, concreten gläubigen Person. Wie denn auch sonst mit Recht unsere Dogmatik betont, daß die omnipotentia Dei eine ordinata sey. Allein in der Gotteslehre, speciell in der Lehre von Gottes Unveränderlichkeit wirkt noch die Vorstellung einer Idee Gottes von der Welt ein, welche mit der platonischen Ideenwelt nur zu viel Aehnlichkeit hat, dieser geschichtslosen, unfreien, in keiner Weise Gottes Willen und Thun bedingenden, aber auch nur schattenhaften und in Gott ewig so ruhenden, daß sie zu einer lebendigen Bewegung, zu einem Fürsichseyn außer Gott nicht gelangt. Diese Ideenwelt freilich ist zeitlos, in allen ihren Theilen simultan und so zusammenstimmend, daß sie auf einen einfachen, ewigen Act Gottes leicht zurückführbar ist. Aber sie ist auch nur Ausdruck der Idee der ewigen Schönheit: es ist in ihr keine ethische Bewegung, kein sittlicher Proceß. Indem dagegen die Reformation von dem Bösen als Widerspruch wider Gott einen reinen tiefen Eindruck hatte und erkannte, daß nicht auf physischem Wege einer Heilsmagie, nicht durch die Macht oder den naturartig einwirkenden Einfluß der Kirche die Bestimmung der Per-

sönlichkeit erreicht werden kann, sondern nur auf dem Wege des persönlichen ethischen Processes, so war eigentlich auch mit der Auffassung der Weltidee nach Art der platonischen Ideenwelt principiell gebrochen und die Forderung unerläßlich geworden, der menschlichen Freiheit und ihrer historischen Selbstbethätigung einen bedingenden Einfluß auf den göttlichen Rathschluß einzuräumen, eben daher aber auch die Einfachheit dieses Rathschlusses fallen zu lassen; wovon die weitere Folge ist, daß auch unbeschadet der Einheit oder Festigkeit des Weltziels eine Vielheit von göttlichen Acten angenommen werden muß, immer entsprechend der Beschaffenheit der Menschen und danach sich ändernd, nicht aber nur ein einfaches, immer und ewig dasselbe wollendes Wollen *).

Das Besprochene wäre die in der älteren Lehre von Gottes Unveränderlichkeit verhüllte akosmistische Seite des Systems. Dasselbe neigt hiezu auch dadurch, daß es die Welt in Gott nicht fest und tief genug begründet, sondern ihr andererseits eine nur zufällige Stellung in Gottes Willen anweist, so daß es den Schein gewinnt, als ob der Welt Seyn oder Nichtseyn für Gott etwas Indifferentes wäre, womit sie im Gottesbegriff nicht wahrhaft befestigt ist für ein Denken, das in letzter Beziehung Alles in Gott will begründet sehen. Der bloßen Scheinexistenz kann sie nur entrissen werden, wenn sie nicht bloß ein indifferentes Spiel, sondern etwas für Gott selbst Werthvolles, ein Gut ist. Gen. 1, 31. Es verbirgt sich an diesem Punkte ein Rest der skotistischen Lehre von Gottes liberum arbitrium, d. h. Willkür als oberstem Princip (während das zuvor Erörterte sich der Ge-

*) Auf eine andere Schwierigkeit bei jener Gleichsetzung des göttlichen Wesens und Willens gerade für den Standpunkt unserer alten Dogmatiker sey nur mit Einem Worte hingewiesen. Sie beharren dabei, daß die Weltschöpfung etwas für Gott Zufälliges sey, was wenigstens insofern seinen guten Sinn hat, als Gottes Wesen nicht durch die Welt irgendwie mitconstituirt wird, sondern ihr schlechthin logisch vorauszusetzen ist. Aber wie stimmt hiezu die Identification nicht bloß der facultas, sondern auch des actus der göttlichen voluntas mit Gottes Wesen? Quenstedt hat hievon eine Ahnung, wenn er sagt, in Gottes Wollen sey zwar sein Wesen wollend, aber doch bleibe die Richtung dieses Wollens (directio) frei. Aber ist nicht auch diese gewollt? Ist sie libera nicht in Einheit mit dem Necessarium, sondern im Gegensatz dazu, so muß er wenigstens hier ein accidens an Gott so gut als D. Scotus anerkennen.

dankenreihe des Thomas anschließt). Denn es ist kein so großer Unterschied, ob man sagt: Gott könnte auch das Gute zum Bösen machen und umgekehrt, sein Wesen bliebe unveränderlich in beidem mit sich identisch, dasselbe sey indifferent gegen diesen Unterschied, oder ob man sagt: es sey für Gott indifferent, ob eine für das Ethische bestimmte Welt sey oder nicht? In diesem Falle, wie in jenem waltet die irrthümliche Voraussetzung, daß das Ethische (in der Welt wie an sich) nur etwas die Welt Angehendes sey, für Gott aber nicht durch seinen Begriff, sondern nur durch seine Willkür (lib. arbitrium oder beneplacitum) Bedeutung habe.

2) Ein zweiter gemeinsamer Lehrsatz der alten Dogmatik ist, daß alle Aenderung und Succession in keiner Weise in Gott falle, sondern nur auf die Seite der Creatur. Dieser Satz hat, vorausgesetzt, daß die Welt eine wirkliche Realität, nicht ein bloßes Scheinseyn ist, einen völlig deistischen, wenn nicht dualistischen Klang. Wir hätten uns hienach zu denken, daß Gott in seiner einfachen und absoluten Erhabenheit schlechthin unbewegt (sine motu ethico et physico, wie Quenstedt sagt) und stets Dasselbe wollend, in einem und demselben ewigen und einfachen Acte der Welt gegenüberstehe. Wir wollen nicht fragen, wie stimmt dazu die daneben vorgetragene Lehre von Gottes Allgegenwart, die doch als wirksame gedacht an verschiedenen Orten und Zeiten Verschiedenes zu thun finden muß, am meisten, wenn freie Causalitäten anerkannt werden, wie in der luth. Kirche. Aber wenn auf Gottes Seite gar keine Succession oder Aenderung seiner Thaten stattfinden soll, wie reimt sich dazu, daß doch Gott in der Menschheit Thaten und ein System von Thaten wirkt, die er nicht von Anfang an gethan, ja daß er ein immer erweitertes, reicheres S e y n und Wohnen in der Menschheit sucht und findet? Sollen wir denn auch bei der Person Christi und vom Reiche des h. Geistes sagen, daß da nicht ein neuer, zuvor nicht dagewesener Act Gottes, nicht ein neues, jetzt erst eintretendes Seyn und Wohnen Gottes in der Welt begonnen habe, daß vielmehr auf Seiten des göttlichen Thuns und Willens Alles unverändert geblieben, eine Aenderung nur auf Seiten der Menschheit — ihrer Empfänglichkeit — vor sich gegangen sey? Sollte das gelten, so wäre zu sagen: daß Gott seinerseits stets Dasselbe und stets das Ganze (Menschwer-

dung, Erlösung, Vollendung) gleichmäßig wollte und auch stets seinerseits mit derselben Kraft, die ihm ewig zu Gebote steht (denn ein Unterschied im wirksamen Wollen Gottes selbst verlegte doch die Unterschiede z. B. zwischen Schöpfung und Menschwerdung in Gott), daß aber in der Welt feindliche Potenzen seyen, die erst später das Höhere hervortreten lassen wider Gottes stets gleich wirksamen Willen. Allein das wäre dualistisch, manichäisch, selbst wenn unter jenen feindlichen Potenzen die ihre Freiheit mißbrauchenden Wesen verstanden würden. Denn es hieße das ja, daß Gott, stets seine ganze Macht gebrauchend, schlechthin zuwider seinem Machtwillen, nicht bloß seinem ethischen Willen, doch an der Freiheit (die doch nur durch ihn bestehen kann) einen unübersteiglichen Gegensatz finde, daß Gott also sich stets messe mit der menschlichen Freiheit, gleichwohl aber dabei oft unterliege. Gehen wir ferner mit jener Vorstellung, daß Gott eigentlich in jedem Moment das Ganze und seinerseits mit gleicher nie sich ändernder ἐνέργεια wolle, zum Anfang, zur Idee der Weltschöpfung zurück, so wäre schlechthin unbegreiflich, warum doch die Welt nicht auf Einmal fertig geworden ist, sondern selbst die h. Schrift das Werk der Schöpfung in sechs Tagewerke zerlegt. Jenem Willen, wenn er wirklich stets Dasselbe und das Ganze gleichmäßig wollte, müßte, da er sein Ziel nicht plötzlich erreichte, ein widerspenstiges Princip, die ὕλη etwa, entgegengestanden haben. So wären wir abermals mitten in den Dualismus gerathen, um nur Gottes Einfachheit und unveränderliche Sichselbstgleichheit in der Art zu behaupten, daß alle Succession und Veränderung bloß auf die Seite der Creatur fiele. Um dem auszuweichen, müßte man dann noch einen Schritt weiter gehen und sagen: eine Vielheit successiver Thaten Gottes oder ein System von Thaten sey doch nicht anzunehmen, sondern Gott habe von Anfang an erreicht, was Er bewirken wollte: er habe eine Welt geschaffen, die sich selbst zu immer höheren Stufen durch Entwicklung der schon von Anfang in sie gelegten Keime erheben könne, ohne weiter seiner Hülfe und Kraft zu bedürfen. Das wäre dann die eigentlich deistische Ansicht, nach welcher es keine Thaten der Vorsehung und Regierung gäbe noch ihrer bedürfte, indem die Welt mit der Kraft der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung ausge-

stattet, das vollkommne Kunstwerk wäre, das seines Meisters nicht mehr bedürfte, der sich vielmehr in seine Erhabenheit zurückgezogen seit der Schöpfung. Nach dieser Ansicht wäre aber nicht bloß die Wiedergeburt gänzlich pelagianisch als Werk der eigenen, sey es freien, sey es fatalistisch determinirten Entwicklung oder der sich selbst vorbereitenden Empfänglichkeit für die an sich ewig gleich in oder an die Welt strahlende göttliche That und Selbstmittheilung gedacht, Christus aber als bloßes Gewächs der Menschheit, sondern auch (was weniger beachtet zu werden pflegt), da feststeht, daß die Natur einst ohne den Menschen war, so wäre auch zu sagen: der Mensch sey ein bloßes Naturproduct, der Geist habe nicht bloß die Materie zum Vermittlungspunkt seiner irdischen Erscheinung, sondern er sey auch aus der Natur, als seinem Keimprincip, hervorgegangen. Denn sobald der Deismus einen zweiten schöpferischen Act behufs der Hervorbringung der Menschen zugäbe, so hätte er auch von jener absoluten Identität des „höchsten Wesens" mit sich, von der absoluten Unveränderlichkeit und Successionslosigkeit seines Thuns abzustehen und hätte kein Recht mehr, gegen die Möglichkeit auch weiterer schöpferischer Acte, z. B. zu Hervorbringung des zweiten Adam, zu protestiren. Wir wollen hier noch nicht ausführen, wie der vermeintlichen Hoheit der Welt, die sich ohne Gott selbst soll helfen können, gerade das Beste und Höchste, nämlich die reale Gottesgemeinschaft, versagt wäre, die auf Thaten wie auf dem lebendigen Seyn Gottes in der Welt ruhen muß. Es sey genug, gezeigt zu haben, wie gefährlich jener Satz unserer alten Dogmatik, den sie nicht erfunden, sondern aus der Scholastik herübergenommen hat, für die höchsten Interessen sey, wie sie namentlich einer falschen Selbständigkeit der Welt, dem Deismus und Pelagianismus, damit Vorschub leiste. Es wird daher vielmehr Gott als die immer neu thätige Ursache der Veränderungen, welche Neues und Gutes bringen, anzusehen seyn. Unbeschadet seines Rathschlusses, der, wie gesagt, auch nicht schlechthin einfach, sondern vermittelt ist, will und thut Gott keineswegs actualiter nur immer Dasselbe, das Ganze, als entstünden Aenderungen nur durch die Welt, durch sich mehrende oder mindernde Hemmungen, welche Gottes Thätigkeit in der Natur oder Menschenwelt erführe, deren Wirken er nicht genehmigte noch einrechnete.

Denn das führte ja gerade zu passiven Veränderungen für Gott, um keine freien, in seinem Willen begründeten zuzugeben. Wir werden also getrost lehren müssen: es ändert sich nicht bloß die Menschheit in ihren Beziehungen zu Gott, sondern es ändern sich auch die Lebensbeziehungen Gottes zu den Menschen rücksichtlich des Seyns und Willens Gottes, wie beide in der Welt sich offenbaren. Und erst indem wir dieses bestimmt festhalten, haben wir an Gott nicht bloß den todten Begriff des höchsten Wesens, sondern die lebendige absolute Persönlichkeit, die zum Leben der Welt und ihren wechselnden Bedürfnissen in einer lebendigen Beziehung des Herzens und des Liebesverkehres steht, der ja ohne Wechselseitigkeit keine Wahrheit hat.

Der Deismus und Pantheismus, zu welchen beiden sonach der Samen in unserer nicht reformatorisch umgebildeten, sondern traditionell von der alten Kirche herübergenommenen Gotteslehre lag, sollten nun in der Folgezeit nach einander wirklich aufstehen. In dem vorreformatorischen Gottesbegriff war zwar die heidnische Veränderlichkeit Gottes abgestreift, aber keineswegs der heidnische Gottesbegriff überwunden. Es gefiel sich vielmehr (wie man besonders auch katholischerseits aus D. Petavius Theol. dogm. T. 1, L. I—VII. 1730 sehen kann) die Dogmatik vornehmlich in Bestimmungen, für welche die vorchristlichen Philosophen als testes veritatis aufgeführt werden konnten, welche aber, wie gezeigt, zur akosmistischen Form des Pantheismus hätten führen müssen. Dieser unethische an dem heidnischen Ὂν als dem Höchsten hängende Gottesbegriff vertrug sich aber, wenn der Welt doch ein reales Fürsichseyn zugeschrieben wurde, leidlich mit dem „höchsten Wesen" des judaistischen Deismus, das ihm an Starrheit und Regungslosigkeit gleich war wie an Scheinerhabenheit, und in der nachgewiesenen Vereinigung beider zur herrschenden Gotteslehre konnte eine höhere Einheit des Heidnischen und Jüdischen auch für die Gotteslehre gegeben scheinen. Aber gerade das Lebendige, religiös Ansprechende im heidnischen und alttestamentlichen Gottesbegriff war geopfert. So mußte der Schein einer gewonnenen höheren Einheit sich lösen, damit durch die Entfaltung des Irrthümlichen

im Deismus und Pantheismus die Krisis käme und eine befriedigendere Einheit beider angebahnt würde.

Der Deismus, der überhaupt an sich und nach seinen verschiedenen Arten dogmatisch noch wenig erörtert ist, wird gewöhnlich nur als die Theorie genommen, welche Gott und die Welt auseinander reißt, während der Pantheismus sie vermischt. Aber ebenso ist ihm auch eine wesentliche Gleichstellung Gottes mit der Welt eigen, worin eine Verwandtschaft mit dem Pantheismus eingehüllt ist, die ihn denn auch weiterhin in diesen kann umschlagen lassen. Während aber der Pantheismus der substantiellen Art es wissenschaftlich nicht zu einer wirklichen Welt bringt, sondern die Welt, soweit er ihr ein Seyn beilegt, wesentlich mit Gott gleich stellt, so findet im Deismus eine Gleichstellung Gottes mit der Welt, eine Verendlichung Gottes, ein Fallenlassen seiner Absolutheit statt: kurz, wenn unter der Welt alles Endliche verstanden wird, so fällt dem Deismus gewissermaßen auch Gott in den Kreis der Welt, wenn auch als mächtigstes, oberstes Wesen in ihr. Er hat so nur Welt, wie der substantielle Pantheismus oder Akosmismus folgerichtig nur Gott. Doch kann er verschieden gedacht werden, je nachdem mehr an der Unveränderlichkeit des Wesens, das ihm Gott heißt, festgehalten, oder aber dazu übergegangen wird, Gott wie eine Einzelpersönlichkeit, gleichsam als Individuum zu denken. Gemeinsam nämlich ist seinen Hauptformen die Betonung des selbständigen Fürsichseyns der Welt; was sich besonders durch eine gesetzliche Weltanschauung documentirt, wie sie der Rechtsstufe eignet. Aber ein Unterschied tritt ein, je nachdem der Mensch, diese Rechtsperson, an Gott mehr nur die Personification des unveränderlichen Gesetzes hat, des Naturgesetzes und Sittengesetzes, — da nähert sich der Gott des Deismus dem Fatum, der Nemesis der alten Welt, wenn auch mit ethischen Prädicaten ausgestattet, — oder je nachdem er an Gott ein freies persönliches Wesen hat dem aber der Mensch wie coordinirt auf dem gemeinsamen Rechtsboden gegenübersteht. Nehmen wir zuerst diese letztere Form. Sie läßt die Idee des Absoluten bestimmter fallen, als die andere, und nähert sich um so vollständiger dem Begriff des heidnischen höchsten Gottes. An die Stelle der Dii minorum gentium treten dann, der mo-

dernen Art gemäß, die Menschen mit ihrem Antheil an Causalität in der Welt, welche, so weit sie reicht, nicht zugleich Causalität jenes höchsten Wesens seyn soll. Das religiöse und sittliche Interesse kann antreiben, nicht bloß den Menschen frei zu denken, sondern auch Gott zu verendlichen, und nur quantitativ vom Menschen verschieden zu denken, damit er in Menschenähnlichkeit zugänglicher sey. Es will damit der Idee eines unbeweglichen, nach seinem Wesen schlechthin transscendenten oder gar wieder zu einer Art von Fatum werdenden Gottes ausgewichen werden. So reviviscirt in dieser Form des Gott als Subjectivität denkenden Deismus etwas von Polytheismus, denn Gott erhält da im Verhältniß zu den Menschen nur eine dem Zeus ähnliche Stellung *). Dagegen tritt in der andern Form des Deismus statt eines solchen Obergottes mehr ein monistisches Absolutes hervor, das unbewegliche Gesetz, sey es fatalistisch und naturalistisch, oder besonders als Sittengesetz vorgestellt. Da ist Gott freilich unveränderlich gedacht, aber auch unlebendig. Die Qualität als höchste Ursache, die ihm für die Weltentstehung beigelegt werden mag, ist, seit die Welt selbstständig dasteht, eine gewesene. Geht daher die perennirende Bedeutung Gottes darin auf, nur das Weltgesetz zu seyn, so wird die Persönlichkeit Gottes zur bloßen Personification des Gesetzes. Diese aber wird nicht lange vorhalten noch wird sie das von der Welt verschiedene Fürsichseyn Gottes sich lange behaupten lassen. Dieser Deismus wird also in den Pantheismus übergehen, nämlich in die Form desselben, die das Absolute (hier das Gesetz) in die Welt selbst hereinnimmt, also nicht mehr in die akosmistische, aber in die pankosmistische oder durch den Deismus hindurch gegangene Form desselben.

a) In der That, die ersten Keime oder Erscheinungen deistischer Denkweise bei den Socinianern und Arminianern, scheiden zwar im Interesse der freien Selbstbestimmung des Menschen Gott und die Welt bestimmt von einander, aber dieses verbunden mit einer wesentlichen Gleichstellung Gottes mit der Welt, die Gott verendlicht und ihn, wie eine Rechtsperson, sozusagen auf gleichem

*) Auch das spätere Judenthum gibt Gott eine an das Polytheistische erinnernde Stellung, wenn es ihn völlig menschenähnlich; an Größe nur quantitativ vom Menschen verschieden, in der Thorah studirend denkt.

Fuße (dem Rechtsboden), den Menschen als Rechtspersonen gegenüberstellt. Sie setzen sich dabei gerade der Unbeweglichkeit und Starrheit des Gottesbegriffes, der in dem decretum absolutum seinen Ausdruck findet, entgegen, und wollen vielmehr Gott der Welt zu lieb veränderlich setzen, woraus ersichtlich ist, daß nicht ein philosophisches, rationelles, sondern ein praktisches Motiv bei ihnen das Leitende gewesen ist. Die socinianische Gotteslehre kann als bekannter hier vorausgesetzt werden. Wir verweilen daher besonders bei einem unbekannteren, obwohl früher sehr renommirten und von unsern Dogmatikern regelmäßig bestrittenen Manne von nicht geringem Scharfsinn, Conrad Vorstius, auf welchen Alex. Schweizer wieder aufmerksam gemacht hat, und der dem Arminianismus vorangeht, auf die Socinianer des 17. Jahrhunderts aber von bedeutendem Einfluß gewesen zu seyn scheint, während er seinerseits Manches von dem Seinen den älteren Socinianern verdankte.

Was ihm als feststehend gilt, das ist die menschliche Freiheit als Wahlvermögen. Von diesem Festen aus und so wie sie ihm dasselbe zu fordern scheint, wird die Gotteslehre gestaltet*). Er geht aus von der Polemik gegen die ewige Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses, die im Calvinismus besonders herrschend, ihre Begründung am meisten darin fand, daß allgemein auch bei den Lutheranern der Rathschluß mit dem Wesen Gottes in Eins gesetzt wurde. Dem stellt er entgegen den Unterschied zwischen Gottes essentia, die er als unveränderlich gelten läßt wie als absolute et simpliciter necessaria, und zwischen der göttlichen voluntas, welche als libera auch contingentia zu ihrem Inhalte habe, nicht alles für immer wolle, noch das, was sie jetzt will, speciell immer so gewollt habe. Ohne diese reale Unterscheidung zwischen Wesen und Willen Gottes wäre der letztere nicht frei (S. 207). Die voluntas Dei ist also non prorsus immutabilis, im Gegentheil sie gerade ist principium cujusdam mutabilitatis, durch sie alteratio quaedam in Deo. Es sey daher auch nicht genau, zu sagen, daß Gott, was er gewollt hat, will und wollen wird, von aller Ewigkeit uno constantique actu in perpetuum gewollt habe oder wolle. Gottes Decrete seyen auch deßhalb nicht

*) De Deo et attrib. Dei. Steinf. 1610.

simpliciter aeterna oder Gott coaeterna, weil die causa libera ihrem Act vorhergehen müsse, ja auch Erwägung, Ueberlegung*). Er sieht wohl, daß er damit gegen die gewöhnliche Auffassung von Gottes Einfachheit und Erhabenheit über Zeit und Raum verstößt. Aber er nimmt keinen Anstand zu sagen: Aliquid diversitatis in Deo inesse**), und zwar nicht bloß um der Vielheit der göttlichen Rathschlüsse willen, die wie von einander so auch von Gottes Wesen verschieden seyen; sondern nothwendig und von Ewigkeit müsse in ihm überhaupt ein Unterschied seyn zwischen Subject und Accidens, zwischen actio und agens, zwischen der lebendigen Substanz und zwischen der Kraft selbst, wodurch sie lebt, zwischen dem, was hat, und dem, was gehabt wird. „Wie könnte sonst Gott bei seiner Seele schwören?" Jer. 51, 14. vgl. Am. 6, 8. 1 Kor. 2, 11. Es sey daher auch falsch, zu sagen, daß, was in Gott ist, Gott sey, und es könne nicht als Axiom gelten, daß in Gott keine Compositio stattfinde. Vielmehr sey auch in Gott wie als Stoff die geistige Wesenhaftigkeit (spiritualis essentia, vita), gleichsam als ein Generisches (denn auch andere Wesen haben Leben, Geist u. s. w.), dagegen als differentia specifica oder als *forma*, wodurch Gott sich von Anderem unterscheidet, seyen die wesentlichen Eigenschaften in ihm. Es könne Gott vere corpus attribui si per corpus vera et solida substantia intelligatur***). Zwar zieht er zu Gottes wesentlichen Eigenschaften auch die Ewigkeit, aber rechnet dazu nur das Seyn ohne Anfang und Ende; die endlose Dauer, aber nicht die Erhabenheit über die Zeit, sondern die successio praesentis et praeteriti et futuri gehöre dazu. Schon oben ist angedeutet, wie er sich besonders dagegen verwahrt, daß für die göttliche Ewigkeit alle drei Zeitdimensionen zugleich und im ewigen Nun zusammengefaßt seyen. Da müßte, meint er, auch Alles ewig seyn, wie Gott; wenn er stets Allem coexistirte, so müßte Alles auch ihm coexistiren. Mithin sey Gottes Ewigkeit nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zugleich gegenwärtig; es komme ihr absolute Unendlichkeit nicht zu, sondern

*) a. a. O. S. 65, 212, 307.

**) a. a. O. S. 209 f., 247. Apol. exeg. 1611 c. 9 S. 36 ff., c. 10: Es können von Gott Accidentia prädicirt werden.

***) De Deo S. 201. 209 f. Vgl. Apol. exeg. c. 6.

es sey bei der h. Schrift zu bleiben, die Gott alle Zeitdimensionen zuschreibe, Apoc. 1, 4. Ps. 102, 28. Dan. 7, 13. Jes. 44, 4. 6.*). Wenn schon hienach Vorstius die Zeit nicht als Product Gottes mittelbar oder unmittelbar behandelt, sondern zur ewigen Daseynsform Gottes selbst rechnet, so dehnt er diese Verendlichung noch viel weiter aus, indem er meint: Nil potest actu infinitum esse in tota natura, ergo nec Deus. Wäre Gott actu infinitus, nicht in sese finitus, so wäre er ein ἀόριστον, ein indefinitum, nichts Bestimmtes; so daß Gottes infinitudo piam quandam restrictionem erfordere. Sonst könnte es auch kein Schauen Gottes geben. Die Seligen könnten ihn, wäre er nicht begrenzt, auch nicht auffassen, es wäre denn, daß auch die gottschauenden Geister unendlich wären. Zwar ist also Gott unendlich der Dauer, aber nicht unermeßlich dem Wesen nach, Gott ist groß, hoch, erhaben; aber nie nennt ihn die h. Schrift schlechtweg infinitus oder simpliciter immensus. Wir müssen daher sagen: Es kommt Gott essentialis finitudo zu, weil er propria natura definitus est**). Er hat nach der h. Schrift veram quandam magnitudinem et quantitatem, und hat im Himmel seinen Pallast und einen wirklichen Ort zu seiner Wohnung: auf Erden ist er wahrscheinlich nicht seinem Wesen nach überall (substantialiter praesens), obwohl er Alles in Allen wirkt, denn er kann durch Mittelursachen, natürliche oder übernatürliche, wirken, wie ein König durch seine Diener. Vorstius meint, wäre Gott totus substantialiter in re qualibet, so müßte er außer sich seyn, wie auch die Seele außer sich wäre, wenn sie ganz sowohl im Haupt als im Fuß wäre, da Haupt und Fuß außer einander sind. Auch wäre es Gottes unwürdig, wenn er in allen Orten wäre. Aber die Hauptsache ist, er fürchtet, es würde das Seyn der Dinge ausgeschlossen durch Gottes Unermeßlichkeit, wenn sie allen Raum erfüllte. Daher sagt er: locus et localis praesentia, wie Quantität in begrenzter Weise sey auch Gott zuzuschreiben***).

---

*) De Deo S. 221—229. Apol. exeg. c. 12 S. 50.

**) De Deo S. 235—238. Apol. exeg. S. 90—99.

***) De Deo S. 229—242. Die christologische Folge dieser Sätze leuchtet ein. Er gibt sie andeutungsweise Apol. exeg. c. 17 S. 89: Es finde arcanus personalitatis τῦ λόγυ influus sive alia quaedam Deitatis operatio statt, per

Wie er aber im Interesse der menschlichen Freiheit fordert, daß Gottes Wille oder Rathschluß nicht identificirt werde mit seinem Wesen, so läugnet er auch den gemeinsamen Satz der alten Dogmatik, daß Gottes Wissen sein Wesen sey*). Es kann auch in Gottes Wissen Succession seyn, eine Art discursiven Denkens, so daß er Eines sieht nach dem Andern und für das Andere**). Der Wissensact, wodurch Gott die einzelnen Dinge außer sich in ihrer Bestimmtheit und Besonderheit erkennt oder gegenwärtig schaut, gehört nicht zu Gottes Wesen, d. h. ist nicht Gott selbst, sondern nur eine That des göttlichen Geistes, die ohne Vermittlung eines freien Actes des göttlichen Willens in Gott keine Stelle haben könnte***). Daß Gottes Weisheit Alles zugleich umfasse und alles Einzelne von Ewigkeit durch das absolute Wissen des Schauens vorherwisse, ist für ihre Vollkommenheit nicht erforderlich; ebensowenig, meint er, die absolute Gewißheit von Allem. Zwar sey Gottes Wissen im Allgemeinen sicher, aber in dem Schauen des Gegenwärtigen oder schon Vergangenen seyen mehr Ursachen der Gewißheit, als in dem Schauen von künftigem Zufälligem. Vergleichungsweise sey das Letztere auch für Gott unsicher, daher Erwartung, Hoffnung, wie Verlangen, Wunsch und Besorgniß eine Stelle in Gott haben. Die Prüfung der Menschen wäre hypocrisis, wenn er den Erfolg schon vorher wüßte. Deus suo modo aliquando metuit, hoc est merito suspicatur et prudenter conjicit hoc vel illud malum oriturum†). Hätte Gott mit absoluter Sicherheit zuvor gewußt, daß die Menschen sündigen werden, so hätte er sie nicht temerarie schaffen dürfen; ja dann wäre auch der Fall, wenn er sie doch schuf, nothwendig gewesen und Gott Urheber des Bösen.

So extreme Sätze, welche Gott selbst ewig innerlich verendlichen, Zeit und Raum als ewige Urmächte angesehen wissen wollen, an die auch Gottes Leben gebunden sey, sind freilich nur als Reaction gegen den Druck der Lehre vom decretum absolutum begreiflich, kündigen aber doch, wenn dieses verworfen seyn würde,

---

quam humana Christi natura — ad hypostasin τοῦ λόγου quasi intime attracta sit. Vgl. de Deo, disp. III. S. 164—210.

*) De Deo S. 269 ff.

) a. a. O. S. 311. *) S. 270 ff. †) a. a. O. S. 441, 451.

bereits große Aenderungen in der Gotteslehre an. Andererseits spürt man an Vorstius das Bedürfniß, an Gott etwas Bestimmtes, Reales zu haben, mit dem ein reales Verhältniß einzugehen möglich sey, so wie das sittliche Interesse, das nicht will die Welt oder ihren Werth verflüchtigen oder für Gott, d. h. für die wahre Betrachtungsweise, zu einem Indifferenten oder Bedeutungslosen werden lassen. Er will die alten metaphysischen Schläuche (um einen Ausdruck J. Müller's zu gebrauchen) zerreißen, welche in Gott keine realen Unterschiede zulassen, Gottes Wesen und Wissen einfach identificiren, indem Gott nur durch Selbsterkenntniß die Welt erkenne, nicht minder aber Gottes Wesen mit seinen Rathschlüssen und Willensacten. Aber was dieses Wesen sey, das vom Wissen und Wollen müsse unterschieden werden, sagt er nicht näher*). Nur das sieht man, er will etwas Unveränderliches in Gott neben Veränderlichem, durch welch letzteres er mit der Welt und sie mit ihm soll in einem Wechselverhältniß stehen können. Aber er hat für Gottes Wesen nicht die Absolutheit bewahrt und läßt dem D. Scotus ähnlich das Unveränderliche und Veränderliche in Gott wie zwei Welten ohne wesentlichen innern Zusammenhang auseinander fallen. Er faßt nämlich Gott nicht bestimmt als ethisch in seinem Wesen; das Gesetz und die Gerechtigkeit im Verhältniß zur Welt soll nicht zu Gottes Wesen eine unmittelbare Beziehung haben, sondern nur von Gottes freiem Willen abhängen, der das Beste seiner Geschöpfe suche**).

*) De Deo p. 340 sq. stellt er drei Reihen (gradus) göttlicher Attribute auf, 1) die, welche rein Gottes Essentia bezeichnen, ohne innere und äußere Energie, die nur zur Kategorie der Substanz und Quantität gehören. Dahin rechnet er die Simplicitas, Aeternitas, Immensitas, aber im schon erörterten Sinne. 2) Die attributa energetica, welche principia operandi sind: potentia, scientia, voluntas, potestas. 3) Attribute, welche effectus et qualitates Dei agentis, oder seine Actionen und Werke sind: Bonitas, Misericordia, Justitia, Veritas; item Amor, Odium, Ira etc. Die opera sind contingentia; aber doch inhäriren die auf sie bezüglichen Attribute diesen actionibus sive operibus necessario semperque. Wenn er so zur Essentia Gottes die ethischen Prädicate nicht rechnet, so sagt er doch unbefangen auch wieder das Gegentheil, S. 342 ff.

**) De Deo p. 386, 387: Die vera ac certa justitiae Dei regula sei die natura Dei in rebus Deo naturalibus, aber libera ejusdem voluntas in rebus externis ac contingentibus. S. 304 f.: Es gebe in Gott eine benignissima summi juris remissio. S. 399.

Der Arminianismus, obwohl er Gott (dem Vater) die Absolutheit zugesteht, nimmt doch für die legislatorische und vindicative Gerechtigkeit eine Variabilität in Gott an, sowie eine Succession der Momente*). Gottes Allgegenwart ist ihm nur ein Fernwirken; die Wirksamkeit Gottes selbst meint die arminianische Eifersucht für die menschliche Freiheit möglichst beschränken zu müssen. Aber es hindert ihn bei seiner Ansicht von der Beweglichkeit des göttlichen Willens Nichts, den gewöhnlichen Lauf der Dinge, die sich natürlich entwickeln, zuweilen, wenn das Wohl der Menschen es empfiehlt, durch Eingreifen in den Gang der Welt, durch Offenbarung und Wunder durchbrechen zu lassen. Gottes Leben ist so für gewöhnlich rein übergeschichtlich; an den Punkten, wo es geschichtlich wird, tritt es in das Verhältniß der „Assistenz" zu den weltlichen Dingen, ein charakteristischer Ausdruck, der recht deutlich auf die Verendlichung und Beschränkung Gottes durch die Creatur und ihre Causalität hinweist. Denn statt dessen eingedenk zu seyn, daß die Creatur ihr Seyn und Leben in jedem Moment Gott verdankt, lautet jener Ausdruck so, als ob Gott der Creatur nur zu Hülfe komme, diese aber eine Causalität aus sich ohne Gottes fortgehende Ursächlichkeit habe, nur keine zureichende**).

*) S. Episcop. Amst. 1650 T. I. S. 287, 294, 321—330. In dem Zuge, daß die oberste Regel des göttlichen Thuns das Beste seiner Geschöpfe ist (vgl. Episc. L. V. de redemtione c. 2 S. 407 ff.), liegt das von D. Scotus Unterscheidende. Die Welt wird als ein werthvolles Gut angesehen, als der Zweck, für den Gott seine Kraft verwendet, während Scotus noch leugnet, daß Gott des Guten wegen die Welt gemacht habe. Darin ist ein Fortschritt; denn bevor beide Glieder des Gegensatzes zu einer Selbständigkeit gediehen sind, kann von der Erkenntniß ihres wahren Verhältnisses keine Rede seyn. Aber das Gute selbst fassen die Arminianer mehr politisch oder gar eudämonistisch als ethisch auf. Das Wohlseyn der Menschen macht Gott zu seiner höchsten Norm. Das ist eine Güte, die das Beste nicht gibt, sondern in Pflege des Egoismus statt in Liebesgemeinschaft ausläuft, und den Dualismus nicht überwindet.

**) Die Socinianer reden noch mehr als Vorstius gegen die Infinitas der göttlichen essentia, scientia, potentia. Vgl. Fock, der Socinianismus. Kiel 1847. Bd. II, S. 426 ff., 444 ff., 453 f.: „In der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften durch den Socinianismus spricht sich unverkennbar die Tendenz aus, den Gottesbegriff allenthalben zu verendlichen. Gott erscheint als ein

Das war im Wesentlichen auch die Denkweise des Supernaturalismus, der bis in unser Jahrhundert herrschte. — Gehen wir noch

b) zu der zweiten Form des Deismus über. Daß nun zu dem Rationalismus der wolfischen oder kantischen Art fortgegangen werde, dazu bedarf es nicht sowohl eines anderen oder niedrigeren Gottesbegriffes, als vielmehr nur einer Vorstellung von der Welt, wornach sie keiner Nachhülfe bedürfe, also einer höheren Idee von der Einheit und Vollkommenheit oder Geschlossenheit der Welt. Da diese aber auf ihren künstlerischen Urheber zurückweist, so kann man gewissermaßen sagen: der Rationalismus hat eine höhere Vorstellung von Gott als Schöpfer, oder für den Anfang der Welt, eine geringere von Gott als Erhalter und Regierer, denn die Freiheit Gottes läßt er im Act der Schöpfung selbst erlöschen und ihn nun in eine Scheinerhabenheit über die Welt und in eine Fremdheit gegen sie sich zurückziehen, die nicht blos nicht ethisch ist, sondern auch tief unter den älteren akosmistischen Vorstellungen von Gottes Erhabenheit steht, da jetzt Gott durch sein eigenes Werk beschränkt, durch sein Thun vom Thun ausgeschlossen seyn soll. Diese Richtung, ursprünglich im Interesse der menschlichen Freiheit und sittlichen Selbständigkeit betreten, muß aber nothwendig in das Gegentheil umschlagen, nämlich entweder in die endlose Bedrohung der Güte und Einheit der Welt durch die Potenz der Freiheit, die nun ohne Gegengewicht die chaotischen Mächte entfesseln und die Welt rettungslos verderben kann, eine Instanz, über welche der rationalistische Optimismus nicht hinaushilft; oder aber in Gleichgültigkeit gegen die sittliche Bestimmung, um die Einheit und stete Güte der Welt zu behaupten. Denn nur wenn man von den sittlichen Potenzen der Welt absieht, läßt sich etwa denken, daß die Welt auch ohne Gott ewig von selbst das Kunstwerk bleibe, als welches sie durch Gottes schöpferischen Act gesetzt ist. Aber so ist nur noch der Mechanismus des Naturzusammenhanges übrig*), für die Freiheit keine

---

neben die Welt der endlichen Dinge hingestelltes endliches Wesen. — Diese Verendlichung geschieht wesentlich im Interesse der endlichen Creatur, insbesondere des Menschen (seiner Selbstständigkeit, Spontaneität und Sittlichkeit)."

*) Dieser Fortgang vom deistischen Rationalismus zu einer völlig mechanischen Weltauffassung stellt sich besonders in Röhr's Briefen über den Ratio-

wesentliche Stelle mehr in der Welt. Gott aber ist frei gewesen und ist es nicht mehr; ja es ist für diese Denkweise, wenn sie nicht auf den Anfang zurückgeht, auch Gottes Seyn gleichgültig und so bleibt nur Naturnothwendigkeit übrig. Naturalismus ist das folgerechte Ende des Deismus. Der Supernaturalismus, so todt auch er für gewöhnlich Gott im Verhältniß zur Welt denkt, sieht doch weder die einzige noch die höchste That Gottes schon in der ersten Schöpfung; er läßt auch für die Menschen die Bahn einer Geschichte offen, die mehr als Verlauf oder Kreislauf eines Naturprocesses ist; er will endlich Gottes Freiheit nicht durch den ersten Act derselben gefesselt werden lassen, sondern hält im religiösen und sittlichen Interesse noch eine fortwährende Beziehung Gottes zur Welt fest, die allerdings fast nur die des äußerlichen Helfens oder müssigen Zuschauens ist. Auch in den momentanen Offenbarungen und Wundern bleibt ihm das Verhältniß Gottes zum Menschen ein äußerliches; ebenso im Werke der Bekehrung, wo alles auf Anregung durch Lehre und Wort reducirt, auf die Gemeinschaft des heiligen Geistes selbst aber und sein Zeugniß im Innern nicht mehr reflectirt wird *).

Das vorige Jahrhundert trägt im Großen angesehen die deistische Signatur, wie die ältere Zeit mit wenigen den Deismus vorbereitenden Ausnahmen die akosmistische. Jenes steht in religiöser Hinsicht in der Sonnenferne, dagegen sucht es für die Welt eine Selbstständigkeit des Seyns und des Werthes. Sobald irgend dieser ihr Werth mit der sittlichen Idee in Beziehung gesetzt wurde, so trat auch, soweit das religiöse Interesse mitsprach, das Bedürfniß ein, statt der reinen ewigen Sichselbstgleichheit Gottes und der bloßen Unabänderlichkeit seines Willens ein Wechselverhältniß zwischen Gott und der Welt, sey es auch in der äußerlichsten Weise anzunehmen. Denn darin ist der Supernaturalismus mit dem Deismus einverstanden, Gott in seinem Thun oder Nichtthun durch die Welt bedingt seyn zu lassen, nicht aber, wie die ältere Lehre fast allgemein that, Gottes Thun und Rathschluß mit seinem

---

nalismus 1813 dar. Vgl. S. 61, 73 ff. Der Gefahr seines Deismus für die sittliche Freiheit wird sich aber Röhr nicht bewußt.

*) Vergl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857 I., wo Dr. Klaiber diese Seite des Supernaturalismus näher schildert.

unveränderlichen Wesen identificiren zu wollen. Bei dem strengeren Deismus findet diese Bedingtheit Gottes durch die Welt einmal für immer seit der Schöpfung statt, und in letzterer allein sieht er Bedingtheit der Welt durch Gott, welche der Supernaturalismus dagegen nicht sowohl als perennirende, sondern mehr als stets mögliche und zuweilen sich manifestirende denkt. Während in der alten Gotteslehre, die bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts allgemein herrschte, auf die Erhabenheit und Majestät Gottes, seine schrankenlose Macht und Freiheit, seine totale Wesens-Verschiedenheit von der Welt als solcher das Hauptgewicht fiel, die Ferne Gottes aber wie der Akosmismus nur unbeabsichtigte Folge war, so fällt jetzt auf die Welt, als welche ein Seyn nicht minder als Gott habe, auf die Wahrheit ihrer causalen Kraft der Accent; für den Gottesbegriff aber wird das Charakteristische nun eine solche beschränkende Bestimmung, wobei am sichersten der Welt ihr Spielraum unbehindert verbleibe, die Ferne Gottes, aber nicht mehr seine Erhabenheit über die Welt. Denn so viel auch von Gott als dem „höchsten Wesen" geredet wird, es kommt dieser Denkweise nicht darauf vornehmlich an, diese Erhabenheit zu denken, sie wird vielmehr gerne dem bloßen Mysterium überwiesen — sondern darauf, durch Gott die Welt, die ihren Zweck in sich hat, nicht stören zu lassen. Gott auch wieder als den Zweck der Welt zu wissen, ist ihr fremd; ja im Widerspruch mit jener Erhabenheit nimmt sie keinen Anstand, Gott menschenähnlich beschränkt, und die Welt der freien Wesen ihm als ihresgleichen Einem gegenüber zu denken, nur quantitativ an Kraft, Weisheit u. s. w. höher stehend *).

*) Mit Recht macht Schleiermacher, d. chr. Glaube I, 239 vgl. 237, 230, darauf aufmerksam, wie auch der Supernaturalismus Gott nach Art einer endlichen freien Ursache vorzustellen scheine. So Morus, Mosheim, Reinhard. Die Ewigkeit ist für Mosheim und Reinhard nur die Dauer ohne Ende, nicht mehr Erhabenheit über die Zeit; ähnlich wird in Beziehung auf den Raum die immensitas Gottes von Mosheim bestimmt. Reinhard schreibt Gott wie Vorherwissen, so Erinnerung zu und zwar so, daß er in keiner Weise eine Absolutheit des göttlichen Wissens zu Grunde legt, sondern die Omniscientia nur als cognitio longe perfectissima bezeichnet. Diese Superlative an Stelle der absoluten Positive sind überhaupt ein charakteristisches Zeichen dieser Gotteslehre.

Bei solchen Prämissen ist die Lebendigkeit und Absolutheit der Gottesidee offenbar im Zurücktreten und Erbleichen begriffen. Auf Kosten der Religion will die sittliche Selbständigkeit wachsen, verliert aber mit dem lebendigen Gott auch das höchste und absolute sittliche Ziel. Anklänge und Vorboten besserer Lehre finden sich im vorigen Jahrhundert vornehmlich nur bei Oetinger.

Eine durch und durch nach ihrer Tendenz antideistische Zeit beginnt für die Geschichte des Gottesbegriffs mit Schelling, Hegel, Schleiermacher. War seine Behandlung Jahrhunderte hindurch entweder nur traditionell fortgeführt, oder wie im vorigen Jahrhundert gar sehr vernachläßigt in Vergleich mit der Seite der Subjectivität, so kehrte jetzt die Wissenschaft zur angestrengtesten Arbeit an ihm zurück. Darin steht die neuere Wissenschaft wie Ein Mann zusammen, daß sie an die Stelle des todten Gottesbegriffs der unmittelbar vorangehenden Zeit und ihres Dualismus das Verhältniß einer lebendigen und innigen Einheit zu setzen sucht, sey es mehr in philosophischem Interesse, sey es, wie bei Schleiermacher, vornehmlich in dem der Religion. Der Hauptunterschied unter jenen Dreien dürfte, was den Gegenstand unserer Abhandlung anlangt, darin bestehen, daß Schelling*) und Hegel das Werden der Welt auch als Lebensproceß und Werden des Absoluten zu begreifen suchen und über eine Vereinerleiung des göttlichen Lebens und des Lebens des Universums nicht wesentlich hinauskommen, während Schleiermacher Gott in ewiger Vollkommenheit denkt, jegliches Werden aber auf das Sorgfältigste von ihm ausschließt, andererseits aber doch das innigste Seyns- und Lebens-Verhältniß Gottes zur Welt festzuhalten sucht.

Daß ein Gott, dessen Unterscheidung von der Welt nicht weiter gedeiht als bei Schelling, zumal in seiner frühern Zeit und bei Hegel, der Religion und Ethik nicht genügen kann, darf als

*) Es wird hier von der neueren Gestalt seines Systems noch abgesehen. Seine Untersuchungen in der Philos. d. Mythol. 1857, Vorles. 1—3, weisen kritisch die Unhaltbarkeit des die Unterschiede von Gott ausschließenden Begriffs von Gottes Einheit, Einfachheit, Einzigkeit, wie er in der Theologie herrschend war, in mehrfachen Beziehungen nach. Auf seine eigene positive Lehre behalten wir uns vor, an einem andern Ort zurückzukommen.



zugestanden angesehen werden; es ist darin eine Wiederkehr der Vermischung Gottes und der Welt zu sehen, wenn auch auf monistischer Basis. Dagegen haben wir bei Schleiermacher etwas zu verweilen, der in seiner Gotteslehre an Augustin, Dionysius Areopag., Anselm und Quenstedt mit besonderer Vorliebe anknüpft. Ja, was wenig erkannt zu seyn scheint, ihre Gotteslehre (und nur von ihr ist hier die Rede, nicht aber von den Folgerungen, die er nach seiner Consequenz zieht, während jene es unterließen) hat er gleichsam nur in unsere Zeit und Sprache übersetzt. Läßt sich das an einer Menge der bedeutendsten Punkte nachweisen, so beweist der so allgemeine Widerspruch unserer Zeit gegen seine Gotteslehre zugleich, in welch tiefem Widerspruch wir um der höchsten Interessen willen mit der alten Gotteslehre auch unserer Kirchenlehrer bereits stehen und wie dringend nothwendig eine das Werk der Reformation fortsetzende Reconstruction dieser Lehre ist. Nicht wenig muß dazu die Unerbittlichkeit der Consequenzen in Betreff der Erkenntniß Gottes und seiner Persönlichkeit, wie der menschlichen Freiheit, beitragen, welche Schleiermacher aus den Grundsätzen zieht, die wir in der alten Gotteslehre als die herrschenden gefunden haben, daher wir auch mit ihm diese historisch-kritische Skizze schließen.

In welcher Kraft und Selbständigkeit in Schleiermacher die Religion lebte, dafür gibt schon sein erstes Auftreten in den Reden über die Religion Zeugniß, noch mehr seine christliche Glaubenslehre. Letzteres Werk schon durch die kühne Conception, rein aus der Beschreibung des christlich-frommen Bewußtseyns eine Dogmatik zu gestalten. Da nun, wie er selbst oft bekennt, gerade die Wärme und Innigkeit des religiösen Bewußtseyns Gott zu anthropomorphisiren liebt, so ist um so mehr die durchdringende Schärfe der wissenschaftlichen Operation zu bewundern, mit welcher er das Anthropopathische und Anthropomorphistische überall von Gott ferne zu halten sucht, als worin er Verunreinigungen des frommen Bewußtseyns, Nachwirkungen des Heidnischen oder Pantheistischen sieht.

Schon in der Einleitung führt er aus: auf keine einzelne in Raum und Zeit befindliche Gestalt könne ein absolutes Abhängigkeitsbewußtseyn gerichtet seyn. Denn Alles, was in die Welt als Einzelnes eintritt, sey theilweis thätig und auf Anderes wirkend, aber auch theilweis leidend und durch Anderes bestimmt;

und das Abhängigkeitsgefühl, auf ein Einzelnes in der Welt bezogen, könne nie absolut, also fromm seyn, weil vielmehr ihm gegenüber jede Abhängigkeit durch ein partielles Freiheitsgefühl limitirt sey. Es bleibt allein Privilegium der Frömmigkeit, den Gegensatz des Freien und Abhängigen in Einer und derselben absoluten Abhängigkeit beider zusammenzufassen und zu bewältigen. Nach Fetischismus schmeckt es ihm, wenn Gott als ein einzelnes, sey es auch noch so hohes Wesen, Anderem gegenüber gestellt werden will, also neben dasselbe, wodurch es unwillkürlich ihm gleichartig werde, was zur Vermischung Gottes und der Welt führe*). Deßhalb scheint er auch Scheue davor getragen zu haben, Gott persönlich zu nennen, obwohl er ihm weder bloß Welteinheit noch bloß Weltkraft ist, sondern vielmehr der Welt als Einheit gegenübersteht, wie dem Abhängigen die allmächtige und schlechthin geistige Causalität, die auch der Begriff ihrer selbst**), d. h. sich selbst ewig absolut durchsichtig ist. Was Ursache der Welt ist, kann nicht irgendwie wieder ein Theil der Welt seyn oder werden: es ist und bleibt etwas Einziges für sich und ist daher über Alles erhaben, wodurch die Welt eine endliche ist.

Endlich nun ist die Welt, fährt der erste Theil der Dogmatik fort, durch ihr schlechthiniges Gesetztseyn; aber gesetzt ist sie nur als etwas von Gott Verschiedenes. Die concretere Bezeichnung ihrer Endlichkeit ist ihr gegensätzliches Seyn, ihre Vielheit und Getheiltheit. Sie ist freilich auch wieder eine Einheit, indem nämlich Alles in ihr (auch die Gegensätze) durch Alles bedingt ist; aber sie ist keine einfache, sondern eine gegensatzvolle Einheit. Gott dagegen ist eine gegensatzlose Einheit: denn zu ihm verhält sich Alles gleich, als absolut abhängig von seiner Einen schöpferischen Causalität.

Die Vielheit des getheilten Seyns nun ist diese Vielheit einmal durch das räumliche Nebeneinander. An diese Schranke schließt sich dadurch, daß das Viele unter sich in der Wechselwirkung des Leidens und des Einwirkens steht, die zweite Schranke der End-

*) Hiemit ist auch die Verwandtschaft des Deismus mit dem heidnischen Polytheismus angedeutet, die nach dem Obigen mit seiner gesetzlichen Stellung wohl besteht.

**) Vgl. Dialektik §. 149—154 S. 86 f.; besonders §. 216 S. 156 ff. und S. 322. — Philos. Eth., herausgeg. v. Schweizer, S. 16 §. 29 Anm.

lichkeit, die Zeit. Wollen wir daher Gott nicht weltähnlich denken und damit ihn zu einem Weltwesen machen, wenn auch dem höchsten und mächtigsten: so muß Gott schlechthin erhaben über Raum und Zeit gedacht werden: und erst damit hat er seine einfache Sichselbstgleichheit.

Nach diesen Grundsätzen wird nun die göttliche Eigenschaftenlehre behandelt. Der Kanon der nothwendigen Einfachheit oder Gegensatzlosigkeit Gottes, sowie seiner Erhabenheit über Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit, über Raum und Zeit wird als Maaßstab an die dogmatischen Aussagen über Gott gelegt und das Resultat ist Folgendes.

Aus der Einfachheit folgt: In Gott ist nicht eine Mehrheit von Eigenschaften, Vermögen oder Kräften*), kein realer Unterschied besteht unter ihnen; die Theilung als reale Unterscheidung hat keinen speculativen Gehalt (I, 257 f.), keine objective Wahrheit, sondern nur subjective, deren Incorrectheit wir uns bewußt werden können, aber ohne die höhere objective Wahrheit zu erkennen, oder anders als im frommen Gefühl zu haben. Unser Denken ist an die Gegensätze gebunden und erlischt mit ihnen**).

Im Einzelnen leugnet er so den Unterschied von natürlichen oder metaphysischen und sittlichen Eigenschaften; Beides müsse bei Gott ganz Dasselbe seyn. Namentlich gehöre auch das Sittliche zu seiner Natur. Ferner den Unterschied zwischen ruhenden und thätigen; denn in Gott als Lebendem sey Alles Thätigkeit (I, 261). Dasselbe muß dann natürlich auch von den göttlichen Vermögen oder Kräften gelten. Namentlich könne kein Unterschied seyn zwischen

*) I, 257 f. Gäbe es mehrere göttliche Eigenschaften, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt; und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte ist, auch ein zusammengesetzter seyn. Ja er sagt S. 257: Auch das absolute Abhängigkeitsgefühl könnte nicht sich selbst immer und überall an sich selbst gleich seyn, wenn in Gott selbst Differentes gesetzt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt.

**) Bekanntlich ein Grundgedanke, den seine Dialektik ausführlichst in Betreff der Begriffe und Urtheile, den alleinigen Formen unseres Denkens, zu begründen sucht.

Gottes Wollen und Wissen. Es kommt für ihn hier noch in Betracht, daß wenn in Gott ein Wissen wäre, das ihm nicht durch sein Wollen gegeben wäre, wir etwas annehmen müßten, das nicht von Gott gesetzt seinem Wissen gegeben würde, was Leidentlichkeit oder Empfänglichkeit in Gott hineintragen hieße (I, 292). Sonach ist vielmehr Gottes Wissen nichts als seine geistig zu denkende Allmacht und die Allmacht nichts als allmächtige Geistigkeit. Auch zwischen Können und Wollen soll nach Schleiermacher in Gott nicht unterschieden werden (I, §. 54. S. 281 ff., I, §. 50. S. 262). Nicht bloß weil das auf den Unterschied von ruhenden und thätigen Eigenschaften und zwar so zurückführte, daß die angeblich ruhenden doch später oder früher selbst auch wieder zu thätigen werden könnten, sondern besonders, weil das, was wirklich möglich, d. h. gut ist, von dem Willen Gottes als gutem auch verwirklicht und nicht zurückgehalten wird. Sagte man aber: es sey doch wenigstens in Betreff dessen, was zur Güte der Welt gehörig wirklich werden wird an seinem Ort, aber es jetzt noch nicht ist, zwischen dem Können und Wollen Gottes zu unterscheiden: so legt er auch hiegegen Einspruch ein, denn das, was wirklich werden soll, will Gott nicht erst von einem bestimmten Moment an, sondern auf ewige Weise, wie auch sein Können ein ewiges ist. Wir hätten sonst wieder ein Zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben ruhender Art, und ein auf die Welt bezügliches wirksames, beides von einander gesondert (I, 262). Wir können auch nicht einmal Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken (I, 288). Denn will Gott sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so daß in dem Sichselbstwollen schon das Wollen der Welt eingeschlossen ist, wie er im Wollen der Welt auch seine ewige allgegenwärtige Allmacht will. Gottes Sichwollen, mit welchem also auch das Wollen der Welt gesetzt ist, ist aber selbst wieder nichts Anderes als Gottes Seyn selbst unter der Form des Willens gesetzt; denn wäre es Selbsterhaltung, so könnte dieses als wirklicher Wille nicht gedacht werden außer so, daß Gott etwas Hemmendes entgegenstünde, was abgestoßen werden müßte; wäre es aber Selbstbilligung, so setzte dieses ein gespaltenes Bewußtseyn fast nothwendig voraus gegen den Kanon

von der göttlichen Einfachheit, wie ersteres gegen seine Erhabenheit über Leidentlichkeit wäre. Ist sonach Gottes sich selbst Wollen und Gottes die Welt Wollen untrennbar geeint, so ist nicht bloß auch der Unterschied zwischen Eigenschaften, die rein innerlich blieben, und zwischen Eigenschaften, die wir um der Bezogenheit der Welt auf ihn willen ihm beilegen möchten, unhaltbar; es geht auch nicht an, selbst nur verschiedene Verhältnisse Gottes zur Welt anzunehmen, denn da müßte Gott selbst wie das endliche Leben in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese als verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt seyn und wenigstens theilweise einander ausschließen müßten, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt (I. 258). Gott ist also nach Schleiermacher zwar die ewig lebendige geistige Ursächlichkeit der Welt, aber verhält sich ewig gleich zur Welt; er will in ihr ewig Dasselbe, das mit seinem Sichwollen Gegebene. Daher ist auch seinerseits kein Unterschied der allmächtigen Gegenwart bei den sogenannten todten Kräften und bei den freien: ein Unterschied ist vielmehr nur in der gottgewollten Empfänglichkeit für diese eine und selbige Allgegenwart Gottes (I. 274 f.). Sie ist an ihr selbst nicht größer noch kleiner an verschiedenen Orten, denn sonst würde der Gegensatz des Raumes in Gott hineingetragen, sein Wesen räumlich verschieden bestimmt werden. Und seine Ewigkeit ist nur als ewige, überall und immer sich selbst gleiche Ursächlichkeit zu denken. Hieraus für sich folgt zwar noch nicht, daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe; denn Gott brauchte nicht zuerst nicht gewollt, dann aber gewollt zu haben; er könnte immer gewollt haben, daß die Welt in der von ihm bestimmten Zeit werde (I. 270), gleichwie auch das jetzt noch in der Welt Entstehende doch von Gott auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist. Aber andererseits, wenn man annähme, Gott habe zwar ewig die Welt gewollt, aber nicht ewig sie gewirkt, so würde der Gegensatz der Zeit, sowie des Ruhens und Wirkens in Gott hineingetragen, und das Nichthervorbringen des doch Gewollten wäre nur begreiflich, wenn für Gott erst ein Hinderniß wäre zu überwinden gewesen, was also noch außerdem ihm Leidentlichkeit zuschriebe. Endlich wäre da auch ein Wechsel in seiner Allgegen-

wart gegeben; denn zuerst wäre er nur in sich, nachher auch allgegenwärtige Allmacht in der Welt.

Faßt man daher Alles zusammen, so denkt Schleiermacher Gott so einfach sich selbst gleich und so gegensatzlos, daß in dieser seiner Einheit kein realer Unterschied der Eigenschaften, kein Unterschied zwischen Wissen und Wollen, noch zwischen Können und Wollen bleiben soll. Es ist keine Potenz in ihm, die nicht ewig auch actus wäre. Daher kann es auch nicht eine Vielheit verschiedener göttlicher Rathschlüsse oder Functionen und Thaten geben, mag man nun daraus Eigenschaften Gottes formiren wollen oder nicht. Er kann nicht zuerst etwas, dann ein Anderes, sey es denken oder wollen oder schaffend bewirken: sondern Alles umfaßt er ewig ungeschieden mit einem und demselben unveränderlichen Gedanken; und dieser Gedanke ist auch nicht einen Moment ohne den Willen, noch der Wille ohne das „Bewirken". Mithin ist mit dem Seyn der Welt auch Alles schon bewirkt und gesetzt, was irgend wirklich wird; es mag zwar dem Einen bestimmt seyn, durch das Andere als eine Causalität hindurch, also später wirklich zu werden. Aber Gott thut zu diesem Wirklichwerden des Entstehenden nichts Neues hinzu; seinerseits ist es auf ewige Weise stets gewollt und bewirkt (I. 270, 453 u. s. w.), nur waren also die Bedingungen seiner Erscheinung noch nicht da im lebendigen Causalzusammenhang der Welt.

Legt man nun darauf ein Gewicht, daß alles Entstehende auf zeitlose Weise nicht bloß gedacht und gewollt, sondern auch „bewirkt", d. h. geschaffen worden sey, wie man das muß, wenn zwischen Wollen und Bewirken kein Unterschied für Gott seyn soll, und wie das dazu stimmt, daß nach Schleiermacher Gott nichts erst *erstrebe*, was er nicht unmittelbar auch hätte, weil das wieder Unterschiede in ihn, wenn nicht in seine Seligkeit, hineintrüge: so wird kaum etwas Anderes übrig bleiben, als entweder unsere zeitliche Succession als etwas, was nur Schein sey, zu betrachten und das wäre Akosmismus, oder aber zu einer idealen, von dieser zeitlichen verschiedenen Welt seine Zuflucht zu nehmen, diese intelligible Welt als ewig fertig vor Gott stehend, nicht bloß als Idee oder Gedanken, sondern als bewirkte Realität zu denken; und um an ihr nicht einen platonischen Doppelgänger der wirk-

lichen Welt zu erhalten, würde dann etwa zu sagen seyn, daß die empirische Welt nicht eine andere als jene, sondern jene selbst sey, aber wie sie, ewig seyend, successiv in die **Erscheinung** trete. Aber da würde das, was wir Wirklichkeit nennen, zur bloßen Erscheinung herabgesetzt. Die Welt enthielte nicht mehr eine ernste, große Geschichte des Werdens und Schaffens, eine kampfreiche Verwirklichung des Idealen, sondern nur ein dramatisches oder epideiktisches Erscheinen des ewig Fertigen, wobei Gottes Causalität nichts weiter zu thun hätte, als die Erhaltung dieses für Gott und von seiner Seite ewig gleich Fertigen, während das successive Erscheinen des in der Idealwelt ewig Coexistenten auf die Causalität des lebendigen Naturzusammenhanges und seiner wechselnden Empfänglichkeit oder Bereitschaft für das Auftreten der verschiedenen Erscheinungen aus der Idealwelt her zurückgeführt werden müßte.

Aber auch diese Erscheinungswelt muß ja doch wie jene ewige in Gott ihren Grund und ihr Gesetz haben, wie Schleiermacher selbst, so streng er Gottes Erhabenheit über Raum und Zeit setzt, doch Gott zugleich als den mit allem Räumlichen und Zeitlichen den Raum und die Zeit selbst bedingenden bestimmt. Möchte nun auch noch so vollständig die Welt in der Gespaltenheit und Vielheit ihrer Gegensätze sich zu einer Einheit ergänzen, die vor ihm ewig vollkommen dasteht: immer müßten doch diese Gegensätze nicht minder als ihre Bindung und Einigung ihren Grund in Gott haben; ist auch nichts von Gott isolirt gedacht oder gewollt, so ist doch auch jedes als das von allem Andern Verschiedene was es ist, von Gott gedacht oder gewollt, es wäre denn, daß alle diese realen Unterschiede in der Welt — die nicht mit Widersprüchen zu verwechseln sind und die die Einheit nicht stören — in Gott nicht ihre Ursächlichkeit hätten, mithin nur Schein wären. So läßt Schleiermacher's Lehre schon in dieser Hinsicht unbefriedigt. Er reicht nicht bloß nicht genug dar, um Gott wirklich als Ursächlichkeit des Wirklichen zu denken und dadurch das Wirkliche vor dem Verdacht eines bloßen Scheinseyns für das fromme Bewußtseyn sicher zu stellen, sondern er nimmt uns durch die absolute Gegensatzlosigkeit, die er behauptet, die Möglichkeit, Gott als Ursache der Vielheit zu denken. Er nimmt freilich seinen Standpunkt in der gegebenen Welt und nicht in der Gottesidee für

sich*), behauptet dabei eine Weltweisheit, aber kein Wissen von Gott und scheint sich so darauf zurückziehen zu können, daß wir zwar eine absolute Ursächlichkeit annehmen müssen, die „dem Umfange nach" dem ganzen Naturzusammenhang und seiner Ursächlichkeit gleich, dagegen „der Art nach" schlechthin von aller endlichen Ursächlichkeit verschieden ist. Aber das kann doch nicht berechtigen, die göttliche Ursächlichkeit so zu denken, daß dadurch die Entstehung der Gegensätze aus ihr eine Unmöglichkeit wird. Das wäre aber der Fall, wenn weder in Gottes Denken noch Willen reale Unterschiede Raum haben sollten. Unwillkürlich würde man von solchem Gottesbegriff, ähnlich wie wahrscheinlich der alte Sabellianismus, dahin getrieben, daß die Unterschiede der Welt bei dem schlechthin ewig sich gleichen Denken, Wollen, Thun Gottes auf die Verschiedenheit des Stoffes zurückzuführen seyen, auf welchen Gott wirkt und der Gottes Thätigkeit verschieden reflektire gemäß seiner innern Geschichte (denn diese müßte der Stoff haben); eine Auskunft, an die es anklingt, wenn Schleiermacher (s. o.) den Schein einer verschiedenen Art der Allgegenwart Gottes auf die verschiedene Empfänglichkeit für Gott zurückführen will, die aber schwerlich genügen kann, wenn doch dieses verschiedene Maß der Empfänglichkeit selbst wieder in Gott seinen Grund haben muß wie im Naturzusammenhang. Damit wäre aber der Gegensatz von Stoff und Form für Gott vorhanden, den er eben so sorgsam wie die andern Gegensätze alle von Gott ferne halten will, nicht bloß von seinem Seyn, dem kein ewiger unabhängiger Stoff beschränkend gegenüber stehen darf, sondern auch von seinem Denken, Wollen und Wirken.

Genauer betrachtet kann aber auch Schleiermacher selbst nicht dabei stehen bleiben, Gott nur als gegensatzlose Einheit zu denken. Denn ließe sich auch die Welt als Einheit denken, deren Gegensätze für Gott ewig aufgelöst wären — das wäre aber vielmehr Akosmismus — so ist doch auch ihm Gott nicht die Welteinheit; andrerseits ist er Princip der Welt. So ist für Gott so gewiß auch ein Gegensatz, als das Princip und die Wirkung des Princips nicht dasselbe sind. Auch für den absoluten Standpunkt bleibt

*) Vgl. Sigwart, Schleierm. Erkenntnißtheorie Jahrb. II. S. 268 ff.

ihm so der Gegensatz: Gott und Welt. Mag immerhin gesagt werden können, daß Gott, sich wollend, sich auch als Schöpfer also auch die Schöpfung will, so schließt doch dieses Sichwollen das Wollen des Nicht-Gottes, der Welt in sich, und so ist ein Gegensatz im göttlichen Wollen und Denken, wenn auch ein durch das göttliche Wesen selbst wieder — wie? sagt Schleiermacher nicht — mit der Ureinheit vereinbarer. Dieser selbige oberste Gegensatz ergibt sich auch aus der Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls; ohne ihn wäre die Religion nach ihrem charakteristischen Wesen ein Schein, was Niemand Schleiermachern als Geheimsinn seiner Lehre ansinnen wird. Denn die Welt als Einheit steht in dem zum Weltbewußtseyn erweiterten Selbstbewußtseyn als absolut abhängige Einheit Gott gegenüber, und das Gefühl derselben ist ihm keine Täuschung. So ist also die Welt für Gott, was er nicht ist, nämlich absolut abhängig während er frei ist; mithin ist für seine „geistige" Allmacht so gewiß ein Gegensatz zwischen Ursächlichkeit und Wirkung, absoluter Freiheit und Abhängigkeit, als Schleiermacher'n weder die Welt absolute Freiheit oder Ursächlichkeit ist noch auch Gott Wirkung seiner selbst. Ja, selbst wenn man dieses Letztere als den hinter Schleiermacher's Sätzen lauernden Sinn annehmen dürfte, z. B. in der Art Derer, welchen die Welt der Sohn Gottes ist, so wäre, wenn nicht das All in bloßen Schein verwandelt würde, eine Realität des Gegensatzes zwischen Gott als Ursache und Gott als Wirkung anzunehmen; und ohne diesen Gegensatz wäre Gott nicht mehr lebendig, sondern eleatisch gedacht, also möglichst entlegen von den Interessen der Frömmigkeit. Davon zu schweigen, daß die Deutung Schleiermacher's, wornach er in der Welt nur sich selbst, nämlich als Wirkung seiner hätte, Gott in das Werden, in Zeit und Raum zöge, sowie zur Motivirung davon in einen Potenzzustand, welches Alles ihm bekanntlich absolut verwerflich ist, so daß es vergebliche Arbeit bleibt, ihn in der Gotteslehre zu Schelling oder Hegel herüberziehen zu wollen.

Noch deutlicher womöglich zeigt sich aber für Schleiermacher die Unmöglichkeit solcher gänzlichen Unterschieds- und Gegensatzlosigkeit Gottes in seinem Denken, Wollen und Thun wie Seyn, wenn wir auf die Geschichte blicken. Denn zwar will er die

Welt, deren Mittelpunkt ihm die Offenbarung in Christus ist, von der göttlichen Weisheit als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk gedacht wissen; und die Weisheit Gottes selbst ist nichts Anderes als das höchste Wesen in dieser schlechthinigen, nicht zusammengesetzt sondern einfach und ursprünglich vollkommenen Selbstdarstellung und Selbstmittheilung, von welcher alle Theilung, wie auch der Unterschied von Zweck und Mittel ausgeschlossen seyn soll, indem vielmehr für Gott Alles Theil des Ganzen ist (§. 168. II, 521). Es ist die Welt von Gott als Einheit gewollt mit vollkommener und gleichmäßiger Mittheilung Gottes oder Durchdringung von Gott, so daß auch das Vernunftlose in Lebensverbindung mit dem soll gebracht werden, worin solche Mittheilung ihren Sitz hat, den Personen (II, 525), was eben der Geist Gottes durch das ethische Werk der Menschheit hindurch vollbringen wird. Aber damit erkennt er schon an, daß nicht bloß scheinbar, sondern objectiv die Welt noch nicht fertig ist, sondern gut als fertig werdende*); so daß zwischen Rathschluß und Bewirken, und wenn nicht zwischen Denken und Wollen, so doch zwischen Wollen und Bewirken ein realer Unterschied ist, der dadurch nicht aufgehoben ist, daß Gott auch das Künftige schon will, ja in der Gegenwart schon die Zukunft webt, sondern nur dadurch aufhören wird, wenn Gott wird Alles in Allen geworden seyn.

Noch mehr. Im Gegensatz gegen den Pelagianismus besteht Schleiermacher auf das Bestimmteste darauf, daß das neue höhere Leben nicht bloß Selbstentfaltung des alten sey, wozu jene allgemeine göttliche Mitwirkung genügte, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden. Vielmehr nennen wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns eben deßwegen Gnade, „weil wir uns ihrer nicht als unserer That bewußt sind, sondern sie einer besondern göttlichen Mittheilung zuschreiben." (§. 80. I, 439. 442.)

*) II, 525: Nachdem er gesagt, daß die Verbindung des Vernunftlosen mit dem Geist auch nicht nach allen Seiten in's Werk gesetzt ist, fährt er fort: daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig seyn, sich auch deutlich zeigen wird, daß Alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe seyn kann (und dadurch fähig, durch die Weisheit gesetzt zu seyn).

„Wir verirren uns in die pelagianische Ausweichung, wenn aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns dieselbe seyn soll.“ (S. 443 f.) Er führt aus, werde nicht in der göttlichen Ursächlichkeit der Grund des Unterschiedes gefunden, durch den sich die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns auszeichnet vor ihrem Gegentheil (d. h. werde er nur auf der Seite der Menschen, ihrer verschiedenen Empfänglichkeit für die eine und selbige ewige Gottesthat gefunden, während doch alle Menschen nur gleich erlösungsbedürftig wie erlösungsfähig an sich sind), so höre auch der Gegensatz auf zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter Kräftigkeit, was aber übrig bleibe, sey in beidem nur menschliche Selbstthätigkeit oder ihr Werk, das Kräftigste wie die Gewalt des Fleisches; das Bewußtseyn der Unfähigkeit aber, das doch unsere innere Erfahrung mit constituirt, werde so zu etwas Verschwindendem; der Begriff der Erlösung erhalte eine sehr unsichere Stellung, und der specifische Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten werde abgeschwächt. — Folglich ist an diesem Punkt eine neue, besondere That, Mittheilung Gottes anzunehmen nach Schleiermacher selbst erforderlich, und so gewiß diese in die Einheit der Welt, wie Gott sie ewig will, als integrirendes Moment ewig aufgenommen, d. h. in seinem Rathschluß ewig gewollt ist, so ist doch der „bewirkende“ Akt selbst nicht ewig, sondern die Mittheilung Gottes tritt als eine besondere in die Zeit erst ein. Naturirt sich auch Christi Leben, nachdem es einmal in der Welt ist, so geschieht doch auch diese Fortpflanzung nicht in bloß physischem Prozeß, noch durch die bloße Kraft des Gemeingeistes; denn sie ist eine Mittheilung Gottes, ja eine Selbstmittheilung. Sie ist nicht bloß Werk der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch der bloßen Allmacht; sie ist nicht bloß That, sondern That mit Motiv, oder Handlung, Liebesthat (§. 167, 2. II, 517). Ohnehin ist die That der vollendenden Schöpfung, die Offenbarung in Christus deßhalb, weil Gott sie ewig wollte und Alles auf Christum schuf, ja Christum oder genauer die Beziehung auf ihn und die Bedürftigkeit für ihn „auf unzeitliche Weise der Menschheit eingepflanzt“ hat, noch keineswegs stets auch schon als Wirkung des göttlichen Willens dagewesen, wie denn die Bezogenheit aller

auf ihn durch das Band der Bedürftigkeit dieses weder fordert noch zuläßt. Denn wäre nicht göttliche That, sondern nur Entwicklung der Menschheit zu dieser Wirkung erforderlich gewesen, so hätte die Menschheit sich selbst erlöst. So finden wir: da wo Schleiermacher das christliche Bewußtseyn sich frei aussprechen läßt, kommt er selbst doch wieder auf einen Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit selbst, ohne den ja auch kein Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten wäre; er reicht nicht damit aus, den Grund der Unterschiede auf die Weltseite zu verlegen, — eine ohnehin sehr prekäre Auskunft. Ja, während die göttliche Ursächlichkeit auf dem bloßen Gebiet der Allmacht noch nichts Bestimmtes von Gottes Wesen aus ihren Wirkungen soll erkennen lassen, indem die Wirkung, trotzdem daß auch sie wieder Causalität ist, mit der göttlichen „der Art nach" nicht verglichen werden kann: so wendet sich seine ganze Betrachtung um, wo er vom Reich der Gnade spricht. Denn da haben wir nicht bloß That, die keine sicheren Schlüsse auf das Wesen des Urhebers erlaubt, sondern da haben wir „Handlung Gottes" aus dem „Motiv der Liebe", und da er hier als selbst mittheilend gewußt ist, so bleibt er nicht mehr hinter seiner Wirkung als einem Vorhang, vielmehr enthüllt er sich selbst in seiner Handlung, und der Erlöste spricht nun mit Recht kraft der erfahrenen Selbstmittheilung Gottes: Gott ist die Liebe (§. 167).*) Es wäre ebendaher leicht zu

*) Daher scheinen mir die Aufstellungen von Dr. Sigwart über diesen Punkt der Schleiermacher'schen Lehre, die derselbe im vorigen Hefte dieser Jahrb. vorgetragen hat, einiger Restriction und Ergänzung zu bedürfen. Vgl. S. 323 ff. Man kann die Verflüchtigung des Schleiermacher'schen Verhältnisses der absoluten Causalität in eine bloße Identität ebensowenig durchführen, als man Schleiermacher's Lehre vom absoluten Abhängigkeitsbewußtseyn von Gott in die Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseyns als Ortes der Vielheit von unserm Selbstbewußtseyn als sich selbst gleicher gegensatzloser Einheit von Denken und Seyn (vgl. Sigwart S. 324 ff.) verwandeln darf. Solcher Annahme, die für den Wissenden der Umsetzung des absoluten Abhängigkeitsgefühls in ein absolutes Freiheitsbewußtseyn gleichkäme, widersprechen außer dem Obigen auf's Stärkste Schleiermachers schroff abweisende Erklärungen gegen die Behauptung eines absoluten Freiheitsbewußtseyns. Ich stelle nicht in Abrede, daß wenn man in Schl. Lehre von Gott Zusammenstimmung bringen will, man zu einer der Sigwart'schen ähnlichen Auffassung kommen kann. Allein nimmt man

zeigen, daß damit auch eine wirkliche Gotteserkenntniß als möglich für den christlichen Glauben zugestanden, ja gegeben ist, und daß bei jener starren Einfachheit und Regungslosigkeit oder was auf Dasselbe führt, ewig und einförmig Dasselbe wirkenden „Lebendigkeit“ weder stehen geblieben werden muß noch darf.

Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles.

Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung.

Von Dr. Landerer.

Erster Artikel.

1. Gegenstand und Interesse der Untersuchung.

Wir beschäftigen uns im Folgenden mit der Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, und zwar nicht so wie dieses Verhältniß in der Lehre von der Prädestination, vom Rathschluß der Erwählung in Beziehung auf das Ganze des göttlichen Reiches wie jeden einzelnen Gläubigen zur Sprache kommt, sondern vielmehr, so wie das Verhältniß von Gnade und Freiheit den Gang der Aneignung des Heiles im Einzelnen, die Gestaltung des neuen

---

Schl.'s Gotteslehre, wie sie historisch vorliegt, ohne die unberechtigte Annahme, daß ein Theil seiner Aussagen ihm nur subjective Bedeutung habe, nur Solches gebe, was nur durch poetische, rhetorische, symbolische Darstellung objectivirt als Wissen cursire, so ist vielmehr, wie hoffentlich das Obige gezeigt hat, eine solche Zusammenstimmung in sich, sowie zwischen den philosophischen und religiösen Interessen von ihm nicht erreicht. Da ihm ferner das Christenthum nicht bloß ein Wissen, oder eine Lehre, sondern vor allem ein Leben ist und zwar auf Gottes Liebesthat in Christus und dem heil. Geiste ruhendes Leben, so ist durchaus kein Recht vorhanden, seine Aussagen über Gott in der Glaubenslehre auf das Niveau dessen zu reduciren, was ihm in der Dialektik seine Stelle hat.

Lebens in Christus bestimmt, oder wir fassen die in der individuellen Heilsaneignung wirkenden Factoren und die Art ihres Wirkens in's Auge. Sofern wir von Gnade und Freiheit reden wollen, ist auch die noch allgemeinere dogmatische oder metaphysische Frage über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zur menschlichen Freiheit überhaupt, über die Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung des menschlichen Willens und das Zusammenwirken der göttlichen Thätigkeit mit dieser Freiheit, wie dieß in der Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung auszuführen ist, hinter uns, so wichtig auch dieß für unsere Lehre als die Voraussetzung ist; denn Gnade ist das göttliche Wirken, sofern es sich auf die in Sünde und Uebel vorhandene abnorme menschliche Lebensentwicklung als ein erlösendes bezieht, daher nach der dogmatischen Sprache der Natur entgegengesetzt ist, d. h. dem allgemeinen schöpferischen und providentiellen göttlichen Wirken und der sich selbst überlassenen Fähigkeit und Thätigkeit des nicht wiedergebornen Menschen. Näher ziehen wir hier die Gnade in Betracht nicht als die Grundursache der Erlösung und des Heiles (die Gnade des Vaters), auch nicht sofern sie das Werk der Erlösung factisch vollbracht und das Daseyn des Heiles vermittelt hat (die Gnade unseres Herrn Jesu Christi), sondern die Gnade, sofern sie die erworbene Erlösung dem Einzelnen mittheilt und aneignet (die Gnade des heiligen Geistes); denn ist nach der christlichen Grundvoraussetzung der Wille des natürlichen unwiedergebornen Menschen durch die Macht der in ihm herrschenden Sünde so gebunden, daß er von dieser Herrschaft sich überhaupt nicht durch sich selbst allein befreien kann, so muß das Heil, wie es durch eine ursprüngliche göttliche That in Christus objectiv erworben und gegeben ist, so auch durch eine entsprechende daran sich anknüpfende göttliche That dem Einzelnen innerlich gemacht werden. Da aber die Gnade der Erlösung nicht schlechthinige Schöpfung, sondern Neuschöpfung ist, wiederherstellend und vollendend wirkt, und wir in der Aneignung des Heiles oder der Gestaltung des neuen Lebens auf ethischem Boden uns bewegen, so versteht es sich von selbst, daß dabei auch ein Verhalten des menschlichen Willens stattfinden muß. Darum entsteht die Frage: wie die Art und das Maß des Wirkens der das Heil mittheilenden göttlichen Gnade und die

Art und das Maß des Wirkens des menschlichen Willens, des liberum arbitrium nach der dogmatischen Sprache, in der Aufnahme des Heiles und in dem zusammengreifenden Processe der Gestaltung des neuen Lebens zu bestimmen sey. Der Maßstab für die Beantwortung dieser Frage liegt natürlich zuerst in den normativen Aussprüchen des Neuen Testamentes darüber; aber er liegt auch weiter in allen den andern Lehren des dogmatischen Systems, mit welchen diese Frage unmittelbar und mittelbar als Voraussetzung und Consequenz zusammenhängt. Eben diese Stellung im dogmatischen System gibt ihr auch ihre eigenthümliche Bedeutung und das Interesse, das sie darbietet. Es ist daher am Orte, hier vor allem das Verhältniß unseres Gegenstandes zu den correlaten dogmatischen Lehren wenigstens im Allgemeinen zu erörtern, um daraus den geforderten Maßstab zu gewinnen und die dogmatische Bedeutung unserer Untersuchung in's Licht zu stellen. Die Lehre von der Gnade und Freiheit entspricht zunächst und muß entsprechen der Lehre von Sünde und Gnade überhaupt; der Lehre von der Sünde, sofern aus der Art und dem Umfang der Herrschaft der Sünde im Menschen sich ergeben muß die Art und der Umfang des Wirkens der Gnade und die Art und das Maß des Wirkens der menschlichen Freiheit, welche die Erlösung aufnehmen soll. Bei der Lehre von der Sünde ist schon für sich das durch die Sünde entstandene Verderben abzumessen und zu sagen, ob und welcherlei Fähigkeit zum göttlich Guten noch im natürlichen unwiedergebornen Menschen sey, oder es ist das Maß des liberum arbitrium zu bestimmen, welchem dann auch der Begriff von der Gnade correspondirt. Freilich muß auch umgekehrt die Lehre von Gnade und Freiheit zurückwirken auf die Lehre von der Sünde, damit diese durch jene in ihre richtigen Grenzen gestellt werde. Die Erlösungsbedürftigkeit ist nur so auszusagen, daß die Erlösungsfähigkeit mit ihr bestehen kann, wie diese theils unmittelbar in der Schrift ausgesprochen ist, theils aus dem Grundbegriff des Christenthums folgt. Dieser Grundbegriff selbst oder der Begriff der erlösenden Gnade überhaupt, wie sie sich vom Begriff der Natur unterscheidet, und in der Heilsanstalt des Christenthums überhaupt wirklich ist, also auch dem dogmatischen System als Ganzem zu Grunde liegt, gibt nun noch unmittelbarer den Kanon

für die Lehre von Gnade und Freiheit her und gibt sie weiter her, sofern er in der Lehre von der Person und dem Werke Christi als der persönlichen und factischen Vermittlung der Erlösung zur Erscheinung kommt. Die Lehre von der Gnade und Freiheit hat in der Lehre von der Person Christi ein Vorbild und einen Maßstab. Wird die neue Persönlichkeit des Christen durch die aneignende Gnade jedenfalls zur Aehnlichkeit mit der Person Christi gestaltet, und ist die Person Christi, was sie war und wurde, geworden durch das Zusammen- und Ineinanderwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit, so wird nothwendig die Vorstellung von der Art und Weise des Zusammenwirkens der Gnade und Freiheit in der Bildung der neuen Persönlichkeit des Gläubigen abhängig seyn von der Art, wie das Göttliche und Menschliche in Christo zusammenwirkend gedacht wird und werden muß. Das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit in Christo ist zwar darum, weil Christus wesentlich der Erlöser ist, ein eigenthümliches und verschieden vom Zusammenwirken der Gnade und Freiheit in denen, die erlöst werden oder die Erlösung aufnehmen sollen. Allein der Faden des Parallelismus und der Analogie zwischen beiden Lehrstücken darf doch um so weniger abgerissen werden, weil sonst auch der Uebergang des in Christi Person und Werk gesetzten Heiles in den Menschen nicht mehr in einer menschlich wahren, geschichtlich und ethisch vermittelten Weise gedacht werden könnte; so finden beide Lehrstücke auch beziehungsweise an einander ihr Maß, daher die Lehrer der Kirche auf diesen Zusammenhang auch von jeher mehr oder weniger hingewiesen haben und nicht erst Schleiermacher, obgleich dieser am bestimmtesten in der Aneignung des Heiles im Einzelnen und sofort in der Kirche die Fortsetzung derselben Vereinigung des göttlichen Wesens findet, welche zuerst in Christo, in ihm freilich als eine von vorneherein personbildende gewirkt hat. Aber auch zu der Lehre vom Werke Christi hat unsere Frage ein Verhältniß. Sehen wir zunächst noch ganz ab vom Inhalt dieses Werkes und bleiben bei dem Allgemeinen, Formellen stehen, daß es im Werke Christi um die Erwerbung des Heiles, hier in unserer Lehre um die Aneignung des Heiles sich handelt, so fragt es sich zuerst, welches das wirkende persönliche Princip in der Aneignung ist verglichen mit dem im

Werke der Heilserwerbung wirksamen, und dieß um so mehr, weil die Schrift auch von einer fortgehenden Wirksamkeit des erhöhten Christus redet. Wenn die Kirche mit der Schrift die schöpferische und grundlegende Ursache des Heiles im Vater findet, die zeitliche Vermittlung und Erwerbung im Sohne, führt sie die Aneignung des Heiles auf den heiligen Geist als das persönliche Princip zurück, gratia applicatrix spiritus sancti. Wenn es nun verhältnißmäßig einfach erscheint, das Werk des heiligen Geistes als des Princips der Aneignung des Heiles in seiner Beziehung zum Werke Christi im Stande der Niedrigkeit zu bestimmen, so wird die Sache schwieriger dadurch, daß neben dem Werke des heiligen Geistes in der fortgehenden Aneignung des Heiles auch noch von einer fortwährenden Wirksamkeit des erhöhten Christus die Rede ist. Es könnte um so näher liegen, eine genauere Bestimmung dieses Punktes zu fordern, weil man in der That nicht sagen kann, daß durch das, was hierüber bisher in der Kirche gelehrt und von der Dogmatik aufgestellt worden ist, die Sache wirklich zu einem ganz klaren und befriedigenden Resultate geführt worden sey. Allein in der Lehre von Gnade und Freiheit selbst liegt eigentlich doch keine Veranlassung, darauf in abschließender Weise einzugehen, sofern es bei der Aneignung des Heiles im Allgemeinen nur ankommt auf die Art und das Maß des Wirkens des Gnadenprincips und dieß dasselbe bleibt, ob wir im Werke der Aneignung des Heiles statuiren nur ein Wirken des heiligen Geistes, oder ein Wirken des heiligen Geistes und des erhöhten Christus in coordinirter Weise oder ein Wirken des erhöhten Christus im heiligen Geiste. Diese Unterschiede haben jedenfalls mehr Bedeutung für die Bestimmung des Inhaltes des mitzutheilenden neuen Lebens, und weiter für die Bestimmung der äußern Vermittlung und Zudienung der wirkenden Gnade durch die sogenannten Gnadenmittel. Für unser Lehrstück ist zunächst von Wichtigkeit nur das, daß die Causalität des Heiles auch in diesem Stadium der Aneignung, wie in dem der Erwerbung die specifisch übernatürliche und unvermindert göttliche ist und daß sie eine persönlich wirkende ist, weiter daß sie eben, sofern sie aneignend ist, auf dem Grunde des geschichtlichen Werkes Christi sich bethätigt und wie von vornherein so auch im weiteren Verlaufe durch das allgemeine Walten

des Vaters als des weltschaffenden, welterhaltenden und weltregierenden vermittelt ist, davon sich unterscheidend wie damit zusammengreifend. Es wird nun freilich in der orthodox-protestantischen Dogmatik nicht nur einfach der heilige Geist als das persönliche Princip der gratia applicatrix in's Auge gefaßt und sein Wirken nur formell nach den drei Hauptformen und -Stufen der gratia praeveniens, operans und cooperans entwickelt, sondern es wird auch das Materielle hereingezogen, indem in Analogie mit dem Amte Christi von verschiedenen Aemtern des heiligen Geistes geredet wird. Damit wird aber das schon gewissermaßen vorweg genommen, was dann im Lehrstück von der Heilsordnung wieder zur Sprache kommt, und erst hier vollkommen zur Sprache kommen kann, sofern die subjective Beziehung hier erst hinzutritt, deßwegen könnte dieser ganze Lehrtropus von einem mehrfachen Amte des heiligen Geistes als überflüssig erscheinen, oder könnte er nur die Bedeutung haben, den stetigen Zusammenhang und Fortschritt zwischen der Lehre vom Werke Christi und der Heilsordnung, zwischen dem Leben Christi und dem Leben der Gläubigen, das der Ausdruck von jenem werden soll, und insbesondere die Identität der Gnade des heiligen Geistes und der Gnade Christi klar zu erhalten; allein von einem Amte und Aemtern des heiligen Geistes zu reden ist dann doch eigentlich überflüssig, da, was dahin gerechnet würde, seine Stelle natürlicher bei den einzelnen Momenten der Heilsordnung findet, und nur vom innern Wesen des heiligen Geistes, sofern er Gnadenprincip ist, könnte etwa noch besonders gesprochen und gezeigt werden, wie er ein Geist der Weisheit, der Gerechtigkeit, des Friedens rc. sey, obwohl leicht einzusehen ist, daß dieß jedenfalls von untergeordneter Bedeutung wäre. Viel wichtiger aber ist offenbar die allgemeine, wir können sagen metaphysisch-psychologische und ethische Frage über das wesentliche Verhältniß des wirkenden heiligen Geistes zum menschlichen Geiste, was die alte Dogmatik unter der Kategorie der gratia praeveniens, operans und cooperans abhandelt. Gar häufig ist dieses Allgemeine nicht zuerst für sich untersucht, sondern mit der Heilsordnung vermischt worden, aber man darf wohl sagen: die Unvollkommenheit, in welcher dieses Lehrstück von der Heilsordnung trotz aller bedeutenden Versuche, es harmonischer

zu gestalten und durchzuführen, noch immer hängen geblieben ist, hat ihren Grund zu einem grossen Theile auch darin, daß diese allgemeine Frage über das Verhältniß des heiligen Geistes zum menschlichen Geiste überhaupt nicht für sich behandelt und festgestellt worden ist; man nehme nur z. B. die Frage, ob der Glaube göttliches oder menschliches Werk sey, so ist klar, daß manche Halbheiten und Unklarheiten, die bei ihrer Beantwortung Statt finden, abgeschnitten werden müßten, wenn diese Frage schon hier bei der Lehre von Gnade und Freiheit im Princip gelöst würde. Aber nicht nur Einzelnes, sondern das Ganze der Systematisirung der Heilsordnung kann nur gedeihen, wenn ihr die Lehre von Gnade und Freiheit, vom Wirken des heiligen Geistes im Verhältniß zum menschlichen vorausgeht als ihre Grundlage, wie die letztere auch wieder andrerseits durch die Lehre von der Heilsordnung wesentlich bedingt ist. Das wird klar werden, wenn wir die bisherige Auffassung und Behandlung der Heilsordnung etwas näher ansehen. Es stehen sich in der Auffassung der Heilsordnung zunächst zwei Hauptansichten als reine Gegensätze gegenüber, einmal die Anschauungsweise, welche vom Standpunkt der katholischen Dogmatik aus sich ergibt, der zufolge die Heilsordnung im Wesentlichen zusammenfällt mit der Sacramentsordnung. Das subjective Heilsleben ist hier der kirchliche Lebenslauf des Einzelnen, wie er an dem Bande der das ganze Leben umschlingenden Sacramente fortgehend sich vollzieht. Die Einheit des Heilslebens fällt hier sozusagen über das Subject hinaus in die Kirche, deren Glied der Gläubige ist, und nicht in das Subject selbst herein, das nicht eine neue und freie Persönlichkeit in sich durch das Wirken der Gnade in der Kirche wird. Den reinen Gegensatz dazu bildet die pietistisch-methodistische Ansicht, welche das Heilsleben des Gläubigen als einen durch bestimmte in das subjective Bewußtseyn als solche fallende Stadien fortschreitenden Proceß systematisiren, genauer methodisiren will. Man könnte zwar sagen: diese letztere Anschauungsweise sey eine directe Emanation des protestantischen Grundbegriffs vom Glauben, der Richtung auf das Subjective; aber es war damit die ebenso gewiß vom Protestantismus geforderte Beziehung der Heilsordnung auf die Sacramente als die wesentliche Vermittlung der heilsaneignen-

den Gnade doch mindestens zurückgeschoben. Der orthodoxe Protestantismus dagegen, insbesondere der lutherische, ist hier so zu sagen in der Mitte stecken geblieben; einerseits hat er zwar das katholische Sacramentschristenthum durchbrochen, indem er das Heilsleben auf die Spitze des Glaubens stellte, andererseits will er aber ja doch auch die wesentliche Vermittlung des Heils für das Subject durch die Gnadenmittel und insbesondere auch die Sacramente nicht aufheben, vielmehr sie erst in ihre wahre Bedeutung einsetzen, indem er die Heilsmittheilung als ausschließlich vom heiligen Geist und nicht von der Kirche als selbstständiger Gnadenmacht ausgehend und durch die Sacramente sich vermittelnd gedacht wissen will. Aber der orthodoxe Protestantismus bleibt hiebei zwischen den entgegengesetzten Interessen und Gesichtspunkten eigentlich hängen; einerseits hält ihn der Werth des Sacraments, oder sagen wir es genauer, die cardinale Bedeutung, welche er der Kindertaufe für das Heilsleben gibt, auf einem Standpunkt fest, der dem katholischen näher bleibt, andererseits drängt ihn die Betonung des Glaubens als der Grundlage und des Centrums des Lebens in Christus auf das hin, was der Pietismus und Methodismus will, auf eine genau abzumessende und empirisch nachzuweisende Phänomenologie des innern Lebens. Beide Gesichtspunkte sind offenbar nicht vollkommen ausgeglichen, wie Julius Müller in seiner Schrift über die Union pag. 226 sagt: unsere symbolischen Bücher, namentlich die der lutherischen Seite gehen in Beziehung auf das Wesen der Bekehrung von zwei verschiedenen Anschauungen aus, die keineswegs mit einander ausgeglichen sind; die eine knüpft Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung unmittelbar an die Taufe, auch als Taufe der Neugeborenen; die andere betrachtet diese erneuernde Umwandlung des Menschen auch mitten in der Christenheit als einen Vorgang, der in das bewußte Leben fällt; man vergleiche die weiteren Bemerkungen Müllers an der bezeichneten Stelle. Diese Ausgleichung ist eine so leichte und einfache nicht, wie Manche, namentlich gegenwärtig, meinen; jedenfalls aber ist so viel zu sagen, daß die Heilsordnung weder nur in einseitig methodistischer phänomenologischer Form, noch nur in einseitiger sacramentaler Form (um es in der Kürze so zu bezeichnen) construirt werden darf, daß jede Betrachtungs-

weise auf ihr richtiges Maß zurückgeführt ihre Wahrheit wird behalten müssen, schon aus dem allgemeinen Grunde, weil überhaupt das Wirken der Gnade die menschliche Freiheit und Individualität, die Mannigfaltigkeit menschlicher Lebenstypen und Gestaltungen nicht aufheben, sondern nur reinigen und verklären kann. Es ist verhältnißmäßig leicht, eine Heilsordnung zu construiren und ihre verschiedene Stadien nachzuweisen, zumal wenn man von der zunächst sich darbietenden und auch durch das neutestamentliche Wort und Vorbild vorzugsweise wenn auch nicht ausschließlich nahe gelegten Vorstellungsweise von der Bekehrung und Gestaltung des neuen Lebens ausgeht; aber wenn das mehr seyn soll, als sozusagen die Aufstellung eines Ideales, an welchem jede christliche Lebensentwicklung gemessen werden kann und soll, wenn damit der Weg gleichsam historisch und empirisch für alle Christen ohne Unterschied vorgezeichnet werden soll, so haben wir alle Schwierigkeiten, alle Gewaltthätigkeit und Unwahrheit methodistischen Wesens auf dem Halse. Um dieß zu vermeiden, erscheint es als das angemessenste, die allgemeinste Grundform und Grundnorm aller christlichen Lebensentwicklung aufzustellen, welche über die Mannigfaltigkeit der Art und Weise, wie das christliche Leben sich bilden und gestalten kann, übergreift, und dieß wird eben durch eine genauere Erörterung der Lehre von Gnade und Freiheit und ihrem Zusammenwirken geleistet werden können, welche allerdings auch ihrerseits, wie oben schon bemerkt, wesentlich bedingt ist durch das Lehrstück vom ordo salutis, wie sie für dieses die Grundlage darbietet. Soll das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles bestimmt werden, so ist nicht nur überhaupt festzusetzen, wie die Gnade mittheilend wirkt, und der Mensch empfangend, und wie dem gemäß im Menschen die Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit in's Verhältniß treten, sondern es ist dieß damit in Verbindung zu setzen, daß ein neues Leben im Menschen durch die Aneignung der Gnade gebildet werden muß, mithin ein allmählig durch verschiedene Stadien und Stufen sich vollziehender Prozeß Statt findet, was ja im Begriffe des Lebens überhaupt liegt, und daß weiter das Princip der Erlösung auf alle Seiten und Functionen des menschlichen Wesens einwirken, sie umgestalten und vollenden muß. Muß sich

nun die Gnade in ihrem Wirken auf den Menschen an das Gesetz allmähliger und stufenmäßiger Entwicklung binden, und kann sie zugleich eine alte abnorme Lebensrichtung aufhebend und eine neue normale gründend auf den Menschen nur wirken seiner ethischen Natur gemäß, so ergibt sich daraus von selbst die gewöhnliche Unterscheidung einer gratia praeveniens, operans und cooperans, oder wie man die drei Stufen nennen mag, in welchen die Gnade den Menschen zuerst anfaßt, vorbereitet und zubereitet für ein neues Leben, sodann ihm dieses neue Leben selbst innerlich einpflanzt als ein herrschendes Princip und endlich von diesem gesetzten energischen Anfang und Mittelpunkt aus weiter entfaltet und gestaltet. Dieser Unterschied im Wirken der aneignenden Gnade liegt in der Natur der Sache und findet daher Statt, mag im Einzelnen die christliche Lebensentwicklung eine Form und Gestalt haben, welche sie will, mögen die einzelnen Stadien unmittelbar in ihrem Verlaufe als solche zum Bewußtseyn kommen, so daß der Mensch um den Zeitpunkt der cardinalen Umwendung in seinem Leben weiß, oder mag sein Leben eine äußerlich ruhigere oder gleichmäßigere Bewegung darstellen, so daß jener Stufenunterschied namentlich die eingetretene Wiedergeburt erst später, wenn schon ein gewisser Höhepunkt christlicher Lebensentwicklung erreicht worden ist, zum Bewußtseyn kommt; denn allerdings einmal muß doch jeder, wenn er wirklich wiedergeboren ist, zum Bewußtseyn davon kommen, daß er es ist. Immerhin aber ist der Unterschied einer solchen Gestaltung des christlichen Lebens, die nur erst vereinzelte, unstetige, wie auch immer sich verstärkende und vorwärts dringende Erregungen zeigt, und einer solchen, in welcher eine stetigere und harmonischere Entfaltung desselben, eine neue Persönlichkeit mit der grundsätzlichen Haltung eines festeren Charakters wenn auch noch mancherlei Schwankungen unterworfen sich darstellt, die eben als solche auf einen in der Mitte liegenden schöpferischen Wendepunkt zurückweist — dieser Unterschied ist ein wesentlicher, und begründet ebendeßwegen einen Maßstab für das erscheinende christliche Leben des Einzelnen. Die allgemeine Frage über die Art und das Maß des Wirkens der Gnade in Verbindung mit der menschlichen Freiheit, und über das Verhältniß der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit im Menschen ist nun also zu beziehen auf

diese zu unterscheidenden Stadien des christlichen Lebens, um sie durch diese Beziehung erst vollständig und genau lösen zu können. Aber es kommt nun nach dem Obigen auch noch der weitere Gesichtspunkt in Betracht, daß der Mensch nach allen Seiten und Functionen seines Wesens der Gegenstand der Heilsaneignung ist, und zwar im ganzen Verlauf der Lebensentwicklung eines Individuums als eines erst wiederzugebärenden, wie als eines wiedergeborenen, und sofort nicht nur in der Sonderung der einzelnen Seiten des geistigen Lebens Gegenstand der Heilsaneignung ist, sondern auch in der Einheit und Ganzheit seiner Beziehung auf Gott, denn wie immer die Heilsgnade den Menschen als erkennenden, fühlenden und wollenden im Einzelnen umschaffen und vollenden muß, muß sie doch auch auf die ganze Persönlichkeit nach dem innern Stande und Gehalte ihres Gesammtverhältnisses zu Gott sich beziehen. So ergibt sich also auch aus diesem Gesichtspunkt, der auf den innern Umfang, die Sphäre des Heilslebens sich bezieht in Verbindung mit dem vorigen, der auf die Stufen desselben geht, für Art und Maß des Wirkens der Gnade die nähere Bestimmung. Umgekehrt kann aber auch durch die Bestimmung der Art und des Maßes der wirkenden Gnade nach diesen Seiten hin zum voraus manche Incohärenz und Ungenauigkeit in der gewöhnlichen Behandlung des ordo salutis beseitigt werden. Endlich steht unsere Lehre von Gnade und Freiheit auch noch in ganz wesentlichem Zusammenhang mit der Lehre von den Gnadenmitteln, an welche die Wirksamkeit der Gnade gebunden ist, und von ihrer Verwaltung. Die Frage, wie die wirkende Gnade an die Gnadenmittel gebunden ist, und welche Bedeutung ihre Verwaltung hat, mag immerhin bei der Lehre von den Gnadenmitteln und ihrer Verwalterin, der Kirche, ihre weitere Ausführung finden, sie muß doch jedenfalls auch schon bei unserem Lehrstück im Princip gelöst werden, indem das Grundverhältniß von Gnade und Freiheit überhaupt auch für diese Lehre maßgebend seyn muß, und die richtige Bestimmung desselben schon zum Voraus manche Schwierigkeiten aus dem Wege räumen kann.

Aus dem Bisherigen mag nun erhellen, daß unser Gegenstand durch die mannigfachen Beziehungen, in denen er mit andern Dogmen steht, allerdings ein wichtiger ist und eine eingehendere

Erörterung verdient. So oft derselbe aber auch schon behandelt worden ist, so läßt doch diese gewöhnliche Behandlung noch viel vermissen, indem insbesondere der angegebene Zusammenhang mit den andern Lehrstücken nicht gehörig in's Auge gefaßt und ebendarum auch der Inhalt unseres Lehrstücks nicht vollständig erschöpft und systematisirt worden ist. Die folgende Untersuchung beabsichtigt aber keineswegs eine vollständige Geschichte der verschiedenen Ansichten von Gnade und Freiheit, sondern sie will hauptsächlich nur die epochemachenden Erscheinungen in der Entwicklung dieser Lehre theils in geschichtlichem Interesse, theils auch für den Zweck erörtern, einem dogmatischen Resultate in die Hände zu arbeiten, zu dessen Begründung dann zuletzt auch noch auf die biblische Grundlage der Lehre zurückzugehen wäre. Dabei maßt sich aber diese Untersuchung nicht an, diesen Gegenstand wissenschaftlich erledigen zu wollen, sondern sie wäre es zufrieden, Andern einen Anstoß zu geben, die hier angeregten Fragen weiter zu verfolgen.

Obgleich unsere Lehre erst eigentlich durch den Kampf des Augustinismus und Pelagianismus in die dogmatischen Verhandlungen hereingerückt worden ist und eine dogmatisch schärfere Ausprägung erhalten hat, so erscheint es doch angemessen, in einem ersten kürzeren Artikel auf diese voraugustinische Lehre von der Gnade und Freiheit zurückzublicken, theils für das Verständniß des Augustinismus und Pelagianismus selbst, theils und insbesondere um die für den Standpunkt ihrer Kirche so bezeichnende Behandlung unserer Lehre bei den griechischen Kirchenlehrern etwas genauer zu würdigen. Wir nehmen aber auch den weiteren Verlauf der Vorstellungen über unsere Lehre in der griechischen Kirche seit dem Auftreten der augustinisch-pelagianischen Kämpfe schon hier mit herein, weil er nichts erheblich Neues darbietet und eben darum auch auf die voraugustinische Lehrweise der griechischen Väter ein lehrreiches Licht zurückwirft.

2. Die Lehre der voraugustinischen, insbesondere der griechischen Kirchenlehrer über Gnade und Freiheit.

Warum unsere Lehre in den ersten vier Jahrhunderten der Dogmenbildung das Interesse der Lehrer der Kirche verhältnißmäßig weniger auf sich gezogen hat und darum in ihrer Entwick-

lung zurückgeblieben ist, läßt sich leicht begreifen. Nicht nur setzt eine tiefergehende Behandlung derselben, wie aus dem oben Gesagten von selbst hervorgeht, überhaupt eine entwickeltere dogmatische Reflexion, sondern auch eine schon etwas fortgeschrittene Erkenntniß der Lehrstücke voraus, mit denen sie im nächsten Zusammenhange steht. Indem aber der Natur der Sache nach der dogmatische Bildungstrieb in den vier ersten Jahrhunderten vor Allem auf die Feststellung des objectiven Grundes und Princips des Heiles in der Person des Stifters des Christenthums sich richtete, und an dem trinitarischen und christologischen Probleme Wesen und Bedeutung des Christenthums zum Ausdruck zu bringen suchte, war das Interesse für die anthropologisch-soteriologischen Lehren, wenn es auch nicht ganz fehlen konnte, doch jedenfalls vergleichungsweise ein untergeordnetes, und nur einzelne Punkte wurden ausdrücklich in die dogmatische Verhandlung hereingezogen im Gegensatz zu Abweichungen, welche die christliche Wahrheit gefährdeten, während der ganze Complex dieser Lehren bis zum augustinisch-pelagianischen Streite im Hintergrund stehen blieb. So hat namentlich die zunächst unserm Lehrstücke correlate Lehre von der Sünde zwar allerdings die Aufmerksamkeit der Lehrer der Kirche auf sich gezogen, theils an sich vermöge ihrer selbstständigen Wichtigkeit, theils wegen der Ueberschreitungen des gnostischen Dualismus. Allein gleichwohl ist die Gestalt dieser Lehre von der Sünde im Ganzen noch so elementarisch und schwebend, und insbesondere ist der Umfang der Wirkungen der in der menschlichen Gattung herrschenden Sünde noch so wenig genau bestimmt, daß auch die Folgerungen für die Lehre von Gnade und Freiheit nur sehr unvollständig gezogen wurden. Im Gegentheil hat der Kampf der Väter gegen den freiheitläugnenden Dualismus und Fatalismus der Gnostiker die Veranlassung gegeben, den Begriff der Freiheit mit so einseitiger Vorliebe zu hegen, daß der Begriff der Gnade daneben nicht gedeihen konnte. Allerdings galt es hier für die Lehrer der ersten Jahrhunderte, ein ganz wesentliches Interesse des Christenthums gegen einen Grundirrthum der Gnosis zu vertheidigen, den ethischen Standpunkt des Christenthums gegen einen physischen, die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung und als Grund sittlicher Verantwortlichkeit gegen einen fatalistischen

Determinismus. Aber der Gegendruck gegen dieses Extrem auf der einen konnte nur zu leicht einem Extrem auf der andern Seite zutreiben, insbesondere wenn noch überhaupt eine gewisse dogmatische Arglosigkeit und ein Mangel an dogmatischer Schärfe und Einsicht in den innern Zusammenhang des ganzen dogmatischen Systems vorhanden war; so geschah es, daß der Begriff der Gnade zurückgedrängt und, wenn auch nicht immer unmittelbar, so doch mittelbar verletzt wurde. Er war zwar biblisch gegeben und dogmatisch nothwendig, aber weil man sich nicht veranlaßt sah, ihn selbst schärfer in's Auge zu fassen und die Forderungen in Anschlag zu nehmen, die von ihm aus sich ergeben für die Bestimmung des Begriffs der Freiheit, blieben die Begriffe Gnade und Freiheit ziemlich unvermittelt neben einander, ja weil der Begriff der Freiheit zunächst im Gegensatz zum gnostischen Fatalismus zu vertheidigen war, erhielt er eine Fassung, welche den Begriff der Gnade beschränkte. Um aber diese einseitige Betonung des Freiheitsbegriffs recht zu verstehen und zu würdigen, müssen wir noch etwas Weiteres in Betracht ziehen. In dem entschiedenen Gewicht, das sie auf die menschliche Freiheit legen, sind zwar die griechischen und lateinischen Kirchenlehrer im Allgemeinen eins; aber es ist doch unverkennbar, daß die Griechen gerade dabei zu einer gewissen Einseitigkeit fortgehen und darum auch ihre Lehre von der Gnade besonders unvollkommen und unsicher, ja wirklich, wie sich zeigen wird, dogmatisch bedenklich ist. Man wird mit Grund nicht bestreiten können, daß bei den Griechen hierin eine Nachwirkung ihrer nationalen Anschauungsweise vom Wesen und der Würde des Menschen sich zeigt, wie immer dieselbe durch das Christenthum modificirt worden seyn mag (vgl. Redepenning, Origenes Bd. I S. 134, Daniel, Tatian, S. 200); man wird weiter nicht bestreiten können, daß die griechischen Lehrer den Unterschied des Christenthums vom Vorchristlichen nicht in der Weise als qualitativen und specifischen fassen, wie wir dieß in der abendländischen Kirche und zwar im Wesentlichen schon bei Tertullian finden, daß ihr „antiker Supranaturalismus" den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen überhaupt fließender macht (man vergleiche die Logosidee) und einen Rationalismus in sich verbirgt, der in Beziehung auf unsere Lehre von Gnade und Frei-

heit von selbst dem zuführt, was später als Pelagianismus und Semipelagianismus herausgetreten ist, und was auch die herrschende Betrachtungsweise in der griechischen Kirche geblieben ist, auch selbst dann noch als durch die augustinisch-pelagianischen Kämpfe die Unvollkommenheit und Bedenklichkeit dieser Lehrweise von Gnade und Freiheit nahe gelegt worden war. Uebrigens darf nun nicht übersehen werden, daß auch Lehrer der abendländischen Kirche auf einem ähnlichen Standpunkte stehen, wie Lactantius und Arnobius, deren Sache es aber freilich überhaupt nicht war, dogmatisch genaue Begriffe zu bilden. Aber auch diejenigen, welche tiefer gehen und die Prämissen, aus welchen der richtige Begriff von Gnade und Freiheit hervorgehen muß, schon bestimmter ergriffen und erkannt haben, sie haben wohl einen Anfang strengerer Lehre gemacht, aber abgesehen davon, daß ihre Auslassungen über diesen Punkt vielfach rhetorisirend und nur erbaulicher Art sind, läßt auch das, was sie sagen, noch manches Bedenken übrig. Man hat diese Behandlung der Lehre von Gnade und Freiheit bei den voraugustinischen Vätern häufig als eine pelagianische vor Pelagius bezeichnet, und wie einerseits die pelagianische Partei dieselbe zu ihren Gunsten geltend gemacht hat, so haben andererseits Augustin und andere Väter die früheren Lehrer gegen diese Anklage zu vertheidigen gesucht, und ebenso die katholischen Historiker, wenn auch nicht ohne Ausnahme, bis auf diesen Tag; neuestens Kuhn: der vorgebliche Pelagianismus der voraugustinischen Väter, theolog. Quartalschrift 1853, und Wörter: die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit von der apostolischen Zeit bis auf Augustin, I. Bd. Freiburg 1856. Allein weder die gewöhnliche Art der Beschuldigung noch und allerdings noch weniger die Art der Rechtfertigung möchte ganz zu billigen seyn. Man kann freilich von einem Pelagianismus der voraugustinischen Väter in dem Sinne, wie derselbe dem Augustinismus gegenübersteht, darum nicht ohne Weiteres reden, weil der Pelagianismus dieser ist nur durch den bewußten und bestimmten Gegensatz zum Augustinismus. Das Nochnicht der augustinischen und vollen augustinischen Lehrweise ist darum nicht der volle und eigentliche Pelagianismus selbst. Man darf und muß allerdings sagen (Kuhn): es sey eine allgemeine ebenso natürliche als leicht erklärliche Er-

scheinung, daß, so lange ein die Wahrheit gefährdender Irrthum nicht aufgetaucht ist und zur Vorsicht im Ausdruck des allgemeinen Glaubensinhaltes nöthigt, dieser in unbefangener und sorgloser Weise ausgesprochen wird (Augustin. contra Julian. I. 2. Pelagianis nondum litigantibus securius loquebantur); da greift man immer zu derjenigen Vorstellung der Sache, welche dem gemeinen Sinn und Verständniß am nächsten liegt. Man darf weiter auch zu Gunsten dieser Väter auf die Schwierigkeit hinweisen, das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit auf eine präcise den Irrthum nach allen Seiten hin abschneidende Weise zu bestimmen. Nur muß man sich hüten, jene unbestimmten, „sorglosen" Aeußerungen über Gnade und Freiheit in ähnlicher Weise wie beim Trinitätsdogma durch die Voraussetzung der sogenannten „Archaismen" in die Grenzen der Rechtgläubigkeit herüberzudeuten, und darf dann überhaupt denselben keinen so großen dogmatischen Werth zuschreiben. Wenn man aber weiter geltend macht, wie Kuhn am genannten Orte S. 437: daß das Verhältniß von Freiheit und Gnade nach zwei Seiten der Wahrheit gemäß dargestellt werden könne, nach der empirischen oder ethisch-praktischen und nach der speculativen oder religiös-theologischen, und daß es nach jener Seite dargestellt werden müsse, wo es sich um die Vertheidigung der Wahrheit gegen den freiheitsleugnerischen Dualismus und Fatalismus, nach dieser Seite aber, wo es sich um ihre Vertheidigung gegen den gnadenfeindlichen Pelagianismus handelt — so ist dagegen gewiß nichts einzuwenden, aber es muß dennoch verlangt werden, daß beide Gesichtspunkte in gleicher Weise zu ihrem Rechte kommen und nicht der eine nur verfolgt werde, wenn überhaupt die Erörterung eine wissenschaftliche Bedeutung haben soll. Es ist aber sehr sonderbar zu sagen: Die voraugustinischen Väter haben die Vertheidigung der Freiheit gegen die Gnostiker mit Nachdruck nicht führen können, wenn sie mit ängstlicher Sorgfalt stets an die Schwächung des sittlichen Vermögens durch die Sünde und die daher rührende Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes erinnert hätten, und sie haben auch nicht darauf einzugehen gebraucht, da ihnen die christliche Wahrheit gestattete, die Freiheit schlechthin zu behaupten gegen den moralischen Dualismus der Gnostiker, da dieselbe ihr zufolge weder unter dem Druck der

Sünde noch unter dem belebenden und helfenden Einfluß der Gnade aufgehoben oder unwirksam ist. Aber hätte dann nicht gerade der Gegensatz gegen den Dualismus, wenn er dogmatisch genau durchgeführt werden sollte, dazu auffordern können und sollen, die christliche Lehre vom Umfang der Sünde und ihrer Wirkungen im Unterschied vom Dualismus festzustellen? Ueberdieß gestattete ihnen die christliche Wahrheit nicht schlechtweg die Freiheit zu behaupten, da sie allerdings weder durch die Sünde noch durch die Wirksamkeit der Gnade aufgehoben seyn konnte, aber auf der andern Seite doch durch beides modificirt seyn muß, wenn anders Sünde und Gnade einen realen hemmenden und belebenden Einfluß auf den Menschen haben. Wird diese letztere Seite nicht gehörig in Anschlag gebracht, so ist das ein wirklicher Mangel, und dieser Mangel und der Nachdruck, mit welchem die Freiheit vertheidigt wird, begreift sich vielmehr aus einer einseitigen Vorliebe für den Freiheitsbegriff, bei welcher der volle Begriff der Gnade zu kurz kam und kommen mußte. Man kann endlich zur Rechtfertigung der Väter gegen den Vorwurf des Pelagianismus auch erinnern an den Gegenbeweis, der in ihrer Behandlung der correlaten Lehren liegt, vor allem natürlich die Lehre von der Erbsünde, wovon schon im Allgemeinen die Rede war, aber weiter auch die Lehre von der Erlösung, von der Person uud dem Werk des Erlösers, wozu aber auch die Lehre von der Heilsordnung und den Gnadenmitteln gezogen werden kann und muß. Aber es ist mit dieser mittelbaren Beweisführung eine eigene Sache. Die Mangelhaftigkeit einer Lehre läßt sich auf diesem Wege mit größerer Sicherheit nachweisen, als ihre dogmatische Richtigkeit. Die letztere wäre nur dann zu erschließen, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen dürften, welche allerdings der katholische Dogmenhistoriker machen muß, daß bei einem im Allgemeinen rechtgläubigen Lehrer kein innerer Widerspruch in seinen Ansichten über die einzelnen christlichen Lehren stattfinden und keine heterogene Elemente in seiner ganzen Anschauungsweise nebeneinander vorhanden seyn können. Stellt man sich aber auf einen unbefangenen geschichtlichen Standpunkt, so wird man vielmehr solche Widersprüche oder das Vorhandenseyn und Nichtausgeglichenseyn verschiedenartiger Elemente in den

Lehraussagen der Väter um so begreiflicher finden, als einmal unläugbar auch bei den Lehrern der Kirche fremdartige, außerchristliche Ideen und Anschauungsweisen nachwirken und mit der christlichen Wahrheit zersetzt werden (cf. Origenes und Clemens von Alexandrien), und weiter die Lehrbildung noch keinen streng systematischen Charakter an sich trägt, vielmehr die einzelnen Lehrsätze meist nur gelegentlich in freierer Form und in dem verschiedenartigsten Zusammenhang hervortreten, so daß sie auch nicht vollständig miteinander in's Verhältniß gesetzt und gegen einander abgemessen werden. Man darf überdieß bei dogmengeschichtlichen Erscheinungen nicht vergessen, daß die objective Widerspruchslosigkeit der heiligen Schrift, deren Aussprüche die Lehrer der Kirche im Munde führen, ihnen als wissenschaftlichen Interpreten der christlichen Wahrheit nicht unmittelbar zu gut kommen kann, weil jene Aussprüche häufig noch ziemlich unentwickelt in ihrem Glaubensbewußtseyn liegen und noch nicht organisch vermittelt und zusammengebildet sind mit dem, was sie wissenschaftlich erkannt haben oder aufstellen, so daß eben darum Mängel und Ausschreitungen in diesem letzteren um so leichter möglich sind. Was nun bisher im Allgemeinen ausgesprochen worden ist, haben wir sofort im Einzelnen nachzuweisen und weiter auszuführen.

Wir beginnen mit den Lehrern der griechischen Kirche, zunächst dem, was uns die sogenannten Apologeten über unsere Lehre darbieten, indem wir von dem, was bei den apostolischen Vätern etwa darüber sich vorfindet, um so mehr absehen können, als es kaum über den praktisch-erbaulichen Charakter sich erhebt. Unter den Apologeten aber kommt vor allem Justin der Märtyrer nicht nur als der wissenschaftlich bedeutendste überhaupt in Betracht, sondern auch insbesondere, weil man häufig ihn als den ersten Vorläufer des Pelagianismus bezeichnet (Semisch, Justin 2. Thl. S. 460); mit seinen Aussprüchen können wir dann gelegentlich die der andern Apologeten verbinden. Eine ganz cardinale Bedeutung hat für Justin wie für die andern Apologeten der Begriff der menschlichen Freiheit als Vermögens der Wahl zwischen Gut und Böse, und sie sprechen denselben theils thetisch, theils und noch vielmehr polemisch gegen fatalistische Vorstellungen aus. Justin. Apolog. I. cap. 43. 44. II. cap. 7. Tatian. oratio

cap. 7. cf. die Auslegung der etwas schwierigen Stelle bei Daniel, Tatian der Apologet S. 207, Athenagoras legatio 31, Theophilus ad Antolycum II. 27 u. sonst. Nach diesen Stellen ist der Mensch *ἀνώτερος τῆς εἱμαρμένης* von Gott *ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος*, und *κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸς* geschaffen, und nur vermöge dieses Charakters fällt sein Thun unter Lob und Tadel, Lohn und Strafe. Justin macht diese ethische Bedeutung der Freiheit auch geltend gegen das jüdische Vorurtheil, daß die leibliche Abstammung von Abraham ein Anrecht auf das Messiasreich begründen soll. Dialog. c. Tryph. cap. 40: *οὔτε πατὴρ ὑπὲρ υἱοῦ, οὔτε υἱος ὑπὲρ πατρός, ἀλλ' ἕκαστος τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπολεῖται καὶ ἕκαστος τῇ ἑαυτοῦ δικαιοπραξίᾳ σωθήσεται.* Um nun aber die Tragweite dieser Sätze zu würdigen, müssen wir damit die Lehre dieser Väter von der Sünde verbinden. Justin lehrt allerdings eine allgemeine Sündhaftigkeit, wie aus vielen Stellen seines Dialogs mit dem Juden Tryphon hervorgeht, cf. besonders cap. 95. Allein eine Erbsünde als eine innere durch die adamitische That entstandene und auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzte sittliche Verkehrung lehrt er darum doch nicht. Aus der vielbesprochenen Stelle Apolog. I. cap. 61. läßt sich das keineswegs sicher erweisen. Da aber diese Stelle immer noch in diesem Sinne gedeutet werden will (cf. die angeführte Schrift von Wörter S. 130, Guericke und Rudelbach Zeitschr. 1841 Heft 2 S. 171), so müssen wir sie doch etwas näher ansehen. Die Stelle lautet so: *ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι — — τὸ τοῦ πατρὸς — θεοῦ ὄνομα.* Es ist sich hier gegenübergestellt eine Geburt nach dem Fleisch, welche für den Geborenen ein außer seinem Willen liegender und insofern nothwendiger Act ist und ein daran sich anschließendes Leben schlechter Sitten und verkehrter Erziehung, und eine geistige Wiedergeburt, durch welche wir aufhören, Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit zu bleiben, den Besitz der Erkenntniß und Freiheit erlangen und Vergebung der

früheren Sünden. Allerdings ist es nun nicht nothwendig, den zweiten Satz: καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις κ. τ. λ. als erklärenden und begründenden Zwischensatz zu betrachten, als wären wir Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit, weil wir unter dem Einfluß schlechter Sitten stunden, vielmehr ist es natürlicher, darin die Angabe eines zweiten Grundes für die Nothwendigkeit geistiger Wiedergeburt zu finden, allein von einem Verderben, das auf dem Wege der Zeugung auf die Kinder übergehe, ist darum doch nicht die Rede, sondern nur von einer Unvollkommenheit, die dem Menschen von Geburt anhaftet im Zusammenhang mit seiner Entstehung als sinnlichem Einzelwesen, als Naturwesen, welcher Unvollkommenheit und Beschränktheit entgegensteht das Freie, Willensmäßige, Selbstbewußte. Man kann daher unbefangen betrachtet wohl hier nichts anderes finden, als die nachwirkende hellenische Anschauung von der Sinnlichkeit und creatürlichen Beschränktheit als der Quelle des Bösen im Menschen. Dieß ist auch wohl Apolog. 1, 10. vorausgesetzt bei der ἐν ἑκάστῳ κακῇ πρὸς πάντα καὶ ποικίλῃ φύσει ἐπιθυμία. Justin geht zwar allerdings auch auf den Fall Adams zurück; aber was er von ihm ableitet, ist nur der Tod, und es kann wohl keinem Streite unterliegen, daß Justin und die andern Apologeten unter diesem Tode vor allem das physische Sterben und die Nothwendigkeit des leiblichen Todes, in zweiter Linie auch das gesammte Uebel verstehen, das um der Sünde willen auf dem Menschen liegt, insbesondere auch die künftige Verdammniß. Die Meinung, daß unter dem θάνατος nicht nur der leibliche, sondern auch der geistige Tod zu verstehen sey, der Verlust des göttlichen Lebens auch nach der geistigen Seite, wie sie manche Theologen ausgesprochen haben (Thomasius, Origenes S. 76, Bähr, die Lehre der Kirche von dem Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten S. 50) läßt sich in Beziehung auf die Apologeten nicht rechtfertigen, da sie unleugbar die betreffende mosaische Stelle vom leiblichen Tode deuteten. Und wenn auch nach der Anschauung dieser Väter seit Adam Sünde in der Welt ist, und dieses allgemeine Vorhandenseyn der Sünde auf den Einzelnen einen bestimmenden Einfluß ausübt, wenn auch die eingetretene Nothwendigkeit des leiblichen Sterbens, das Vorhandenseyn des Uebels um der Sünde willen, insbesondere auch die Einwirkung der bösen Geister die Herrschaft

des Sündenlebens verstärkt, so fehlt doch immer das Specifische des Erbsündebegriffs, daß eine innere Störung der sittlichen Natur durch Adams That entstanden und auf dem Wege der Zeugung sich fortgepflanzt habe. Man hat aber dafür, daß dem Justin der Begriff der Erbsünde und Erbschuld fremd sey, auch hingewiesen auf die Stellen Dialog. c. Tryph. cap. 124: *καὶ οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιέμενου θάνατον ἑαυτοῖς κατεργάζονται* und cap. 88: *ὃ (γένος) τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τȣ̃ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τῆς ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου.* Daß diese letzten Worte nicht anders übersetzt werden können, als: da ein jeder durch seine eigene Schuld gesündigt, darüber vergl. Semisch l. c. II. Bd. S. 399. Andererseits hat man aber dagegen bemerkt, daß damit der Begriff der Erbsünde doch nicht schlechthin ausgeschlossen sey und die Beziehung der wirklichen Sünde auf die Erbsünde, denn der Sinn sey, daß die allgemeine Depravation durch seine Theilnahme und Einwilligung zugleich Sünde und Schuld des Einzelnen werde (Thomasius, Origenes S. 76). Allein wenn man auch das an sich schon zugeben könnte, daß die allgemeine Depravation die freie Einwilligung des Einzelnen nicht ausschließe, so ist doch aus den zuletzt genannten Stellen nimmermehr zu erweisen, daß das Sündigen der andern Menschen in einem innern ursachlichen Zusammenhang mit der Sünde Adams stehe. Wenn das eigene Sündigen als ein selbstverschuldetes so entschieden ausgesprochen wird, so weist das doch weit mehr auf ein Verhältniß der Aehnlichkeit und eines äußern Zusammenhanges als eines innern hin. Jedenfalls aber kann man nicht beweisen, daß Justin und die andern Apologeten in Folge der Sünde Adams eine innere Schwächung der sittlichen Kraft eintreten lassen. Sagt doch Athenagoras sogar legatio §. 25: *ὁ ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα εὐτάκτως ἔχει καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει κ. τ. λ.* Halten wir nun dieses Resultat zusammen mit den obigen Stellen über die Willensfreiheit und Willenskraft des Menschen, so gewinnen diese doch eine ganz andere Bedeutung, als manche ihnen zugestehen wollen. Diese Aussprüche könnten nicht so stark seyn, wenn wirklich diese Väter eine innere von Adam herrührende Verkehrung angenommen hätten; was also

immer der Sündenfall für Folgen gehabt haben mag, im Wesentlichen ist diesen Vätern die Freiheit nicht nur als Vermögen der Wahl und Grund der sittlichen Verantwortlichkeit, sondern auch als Kraft zum Guten noch vorhanden. Dieß wird sich uns bestätigen, indem wir uns nun zu der Lehre vom Verhältniß der Gnade zur Freiheit selbst wenden. Man führt als Beweis dafür, daß Justin der erste Vorläufer des Pelagianismus sey, meist die Hauptstelle an (Apolog. I. 10): τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς. Diese Stelle setzt allerdings nicht die Freiheit der Gnade gegenüber und nennt auch nicht die natürlichen Gaben des Menschen wie Pelagius Gnade. Aber Justin läßt in den unserer Stelle unmittelbar vorausgehenden Worten diejenigen, welche das Gott Wohlgefällige erwählt haben, der Unsterblichkeit und Gemeinschaft mit Gott gewürdigt werden. Gerade wo es sich um ein so hohes Ziel handelt, wäre es zu erwarten gewesen, von der Nothwendigkeit einer innerlich wirkenden Gnade zur Erreichung eines solchen Zieles zu reden, wenn überhaupt Justin an eine solche gedacht hätte; der apologetische Zweck, den Justin in der genannten Schrift verfolgt, hätte dieß doch gewiß nicht ausgeschlossen. Aber man zeige nur, wo Justin sonst positiv eine innerlich wirkende Gnade als das bezeichne, wodurch es ermöglicht werde, das Gute zu wählen und das Gewählte auszuführen. Von Gnade redet er allerdings oft und in mehrfachem Sinne, zunächst sofern sie in der Heilsanstalt des Christenthums überhaupt besonders im Erlösungswerke Christi objectiv enthalten ist (cf. dial. c. Tryph. cap. 116. u. sonst). Das Erlösungswerk Christi als durch seinen Tod vollbracht verschafft Sündenvergebung, Freiheit von der Macht des Satan und Reinigung von allen Sünden (Apol. I. 32, dial. c. Tryph. cap. 41. 86); die ἀναγέννησις wird auf das ξύλον, den Kreuzestod zurückgeführt (dial. c. Tryph. cap. 138). Es ist nun nur mit allen diesen mehr rhetorisch gehaltenen Aussprüchen dogmatisch nicht viel ausgerichtet, weil uns Justin gar nichts Näheres über den Mittelbegriff zu sagen weiß, auf dem die Möglichkeit dieser Kraft der Erlösung, namentlich die Kraft von Sünde zu reinigen, ruhen soll. Uebri-

gens ist auch das bezeichnend, daß Justin das Werk Christi mit Vorliebe als Lehrthätigkeit auffaßt, und er von seinem *διδάσκειν* die *ἀλλαγὴ* und *ἐπαναγωγὴ τȣ̃ ἀνθρωπείου γένους* (Apol. I. 23) die Abwendung und Befreiung von den Dämonen, und die Zuwendung zum wahren Gotte herleitet (Apol. I. 5, 14. Dial. cap. 83). Diese Lehre nennt er nun auch Gnade (Dial. c. Tryph. cap. 32): *παρ' ἡμῶν μανθάνοντες τῶν σοφισθέντων* (weise gemacht) *ἀπὸ τῆς τȣ̃ Χριστοῦ χάριτος*. Aber es kommt nun wesentlich darauf an, ob Justin nicht nur die Gnade der Offenbarung und Erlösung als in Christo objectiv gegeben lehre, sondern die Gnade auch als Princip der Aneignung der in Offenbarung und Erlösung gegebenen Heilsgüter betrachte. In dieser Hinsicht ist nun unleugbar, daß er für die Erkenntniß und das Verständniß der im geschriebenen Worte vorliegenden Offenbarung eine erleuchtende Gnade voraussetzt (Dial. c. Tryph. cap. 58): *γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων* (apparatum verborum) *ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνη εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι*, und ebenso cap. 119: *οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτὲ, ὦ ἄνδρες, νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι;* Es ist aber zu bemerken, daß diese erleuchtende Gnade hier wesentlich ausgesagt ist in Beziehung auf die Fähigkeit allegorisch-typischer Schriftdeutung, nicht eigentlich in Beziehung auf das subjective Heilsleben überhaupt. Es fehlt nicht an Stellen, wo Justin dem Worte selbst eine erleuchtende Kraft zuschreibt (dial. c. Tryph. cap. 121): *πυρωδέστερος γὰρ αὐτοῦ* (sc. *Ἰησοῦ*) *ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας λόγος καὶ φωτεινότερος μᾶλλον τῶν ἡλίου δυνάμεών ἐστι καὶ εἰς τὰ βάθη τῆς καρδίας καὶ τοῦ νοῦ εἰςδύνων*. Allein wer möchte behaupten, daß in dieser Stelle, wo das Wort der Wahrheit in seiner Wirksamkeit mit der Sonne verglichen wird als Gegensatz zu der früheren Verehrung der Sonne, dieses Wort als Gnadenmittel im streng dogmatischen Sinne gedacht sey. Die Erleuchtung, *φωτισμός*, wird aber von Justin besonders an die Taufe geknüpft (Apol. I. cap. 61.): *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων;* allein wie glänzend auch Justin diese Wir-

kung der Taufe beschreibt, so läßt sich doch nicht erweisen, daß er wirklich eine durch den Taufact sich vermittelnde innere übernatürliche Erleuchtung unter dem φωτισμὸς verstanden; erinnern doch diese, wie die Beschreibungen der späteren griechischen Kirchenlehrer von den außerordentlichen Wirkungen der Taufe ganz nur an die Mysteriensprache, und sowenig diese eine übernatürliche Erleuchtung bei den Eingeweihten voraussetzt, so gewiß ist der nüchterne Sinn der Beschreibung der Väter von der Taufe als φωτισμὸς in der Regel nur der, daß der Getaufte von der heidnischen Unwissenheit zum Lichte der christlichen Wahrheit und Erkenntniß übergegangen ist. Wenn wir aber auch zugeben, daß wirklich übernatürliche Erleuchtung damit gemeint sey, so haben wir doch noch keine Wirkung der Gnade zur Belebung des Willens, zur Ermöglichung der Vollbringung des Guten. Es ist aber ganz sonderbar, wenn man sagt: es sey nicht abzusehen, warum die Erkenntniß, um zur richtigen Einsicht in die objectiv gegebene Wahrheit zu gelangen, der Gnade bedürfe, der Wille aber zur Vollbringung der guten Werke, also in der Aneignung der Erlösung ihrer eigentlich soteriologischen Seite nach, nicht; die Annahme des Ersteren und die Läugnung des Letzteren, dieser Widerspruch finde sich erst bei Pelagius (so Wörter S. 127). Warum soll aber dieser Widerspruch erst bei Pelagius sich finden müssen? Findet er sich doch unläugbar auch später noch als die einzige Concession, die man neben dem spröden liberum arbitrium dem Gnadenprincip macht. Daß nun aber Justin wirklich auch eine solche auf den Willen innerlich wirkende, neu schaffende und heilende Gnade gelehrt, kann mit Stellen, wie Apol. I. 65, doch gewiß nicht sicher belegt werden; denn wenn es hier heißt: wir bringen gemeinschaftliche Gebete sowohl für uns selbst, als die Erleuchteten (Getauften), sowie für alle andern Menschen allenthalben in rechtem Ernste, damit wir, nachdem wir die Wahrheit kennen gelernt, gewürdigt werden, auch in den Werken als gute Verwalter und als Beobachter der Gebote erfunden werden, damit wir das ewige Heil erlangen mögen, — so kann ja dieß alles eben sowohl nur verstanden werden von der göttlichen Hilfe und Unterstützung, wie sie durch die Weltregierung sich vollzieht. Mit mehr Schein könnte man sich berufen darauf,

daß an die Taufe bei Justin die Wiedergeburt nebst der Vergebung der Sünden geknüpft erscheint, aber wie schwankend ist dieser Begriff der Wiedergeburt selbst, oder eigentlich genauer gesagt, wie veräußerlicht ist er bei Justin. Die Wiedergeburt ist bei Justin einerseits der objective Act des Getauftwerdens selbst, andererseits die neue Grundstellung, die der Mensch als zum Christenthum Uebergetretener und durch die Taufe Aufgenommener einnimmt, sofern sie den Willen einschließt, die erkannte Wahrheit zu bethätigen und Gottes Gebote zu halten, wofür der Ausdruck *αἱρεῖσθαι ἀναγέννησιν* (Apol. I. 61 u. sonst) bezeichnend ist; daß aber unter der Wiedergeburt der principielle Empfang der Kraft des neuen Lebens durch übernatürliche Gnade zu verstehen sey, läßt sich aus den Stellen, wo Justin von dem *ἀναγεννᾶσθαι* redet, nicht entnehmen. Es bestätigt sich dieß aber auch bei Justin durch die Art, wie die Grundbegriffe des ordo salutis aufgefaßt werden. Buße, Glauben, gute Werke sind primitiv und vorzugsweise That des Menschen, und wenn sie auch durch die Heilsanstalt der göttlichen Offenbarung mitbestimmt sind, so erhellt doch nicht, wie sie auch innerlich ermöglicht sind durch die Gnade des heiligen Geistes; dieß um so mehr, weil diese Begriffe selbst veräußerlicht und abgeschwächt sind, und ihr innerer organischer Zusammenhang aufgelöst ist. Wo ist bei Justin etwas zu spüren von der ganzen Tiefe der mystischen Anschauung des Evangeliums Johannis und der paulinischen Briefe, wornach im Glauben, in der Rechtfertigung und Heiligung göttliche und menschliche Thätigkeit, göttliches Mittheilen und menschliches Empfangen und menschliche Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit innerlich sich durchdringen, und das neue Leben des Gläubigen aus der göttlichgezeugten Gemeinschaft mit Christus sich organisch entfaltet. Darüber bemerkt Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 310 ganz richtig: Anstatt des mystisch-psychologischen Begriffes des Glaubens wird bei Justin der sittliche Begriff des Glaubens und der guten Werke untergeschoben; wenn Justin auch die Absicht hat, dem Paulus zu folgen, ist er doch nicht im Stande, in dessen Dialektik einzugehen oder dessen Begriffsentwicklung zu reproduciren. Wenn ihm der Glaube in seiner Beziehung auf die Erlösungsthatsache in die Reue und die guten Werke zerfällt, so deutet dieß eben nur auf

eine solche Anschauung vom Christenthum hin, in welcher die sittliche Bethätigung der eigenen menschlichen Kraft die Bestimmung des Menschen durch Gott überwiegt und die göttliche That im Wesentlichen auf die Aufstellung der sittlichen Regel sich beschränkt. Daran schließt sich dann ferner im Widerspruch mit der durch Christus bewirkten Sündenvergebung die Vorstellung, daß dieselbe eben durch das gerechte Leben, durch die Gesetzeserfüllung verdient werde; cf. dial. c. Tryph. 44: *δι' ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται καὶ ἐλπὶς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελμένων ἀγαθῶν· ἔστι δὲ οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμαρτήτως τὸ λοιπὸν ζήσητε*, ebenso dial. 123: *ἡμεῖς θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες*, weiter ep. 134., Apol. I. 14, 15 seq. Bei Justin schon tritt die gesetzliche Abstumpfung und Veräußerlichung der paulinischen Gnaden und Heilslehre für Jeden, der sehen will, klar genug hervor. Es ist in der That eine eitle Ausflucht, das, daß Justin über das adjutorium voluntatis viel kürzer rede, als über die Gnade der Erleuchtung, aus dem apologetischen Standpunkte Justins gegen Judenthum und Heidenthum zu erklären und zu sagen: wie sollten da die soteriologischen Probleme gelöst seyn, wo es sich um die Wahrheit des Christenthums, also um seine Existenz vorerst handelte. Gerade wenn es sich um eine Apologie gegen das Judenthum handelte, muß man fragen: warum dieselbe nichts von der specifischen Art des Paulus, der doch auch gegen das Judenthum kämpfte, an sich habe. Hätte die paulinische Anschauungsweise in ihrer ursprünglichen Kraft in Justin gelebt, so hätte sich dieß nimmermehr in dieser Weise in seinen Schriften verbergen können. Man erkläre also nicht aus äußerlichen Gründen, was seine volle und ausreichende Erklärung in der ganzen wohl zusammenstimmenden theologischen Individualität Justins selbst findet. Schließlich müssen wir zur Bestätigung auch noch verweisen auf die Art, wie Justin das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum in's Verhältniß setzt in Beziehung auf das sittliche Leben und die Erlangung des Zieles der Seligkeit. Apol. I. 46. sagt Justin: Diejenigen Heiden, welche mit Vernunft *μετὰ λόγου* gelebt haben, sind Christen, auch wenn

sie für ἄθεοι gehalten worden sind, wie bei den Hellenen Sokrates, Heraklit und andere, bei den Barbaren Abraham, Elias und viele andere; im Dialog mit Tryphon cap. 45 wirft dieser die Frage auf: ob die Juden, welche zwar vor Christus, aber dem durch Moses gegebenen Gesetze gemäß gelebt hätten, gleich Jacob, Enoch, Noa leben werden in der Auferstehung oder nicht? Darauf antwortet Justin: wenn Ezechiel sage, selbst Noa, Daniel und Jacob würden, wenn sie um ihre Söhne und Töchter bäten, dieselben nicht erhalten, sondern Jeder werde durch seine eigene Gerechtigkeit selig, so folge daraus, daß auch diejenigen selig werden, welche dem mosaischen Gesetz gemäß gelebt haben; denn was im Gesetze des Moses geboten sey, sey das von Natur Gute, Fromme und Gerechte, und sey nur um der Herzenshärtigkeit willen auch noch als gesetzliches Statut aufgestellt worden. Diejenigen nun, οἱ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν, seyen Gott wohlgefällig und werden durch Christus bei der Auferstehung gleich denen, die vor ihnen gerecht waren, wie Noa, Enoch, Jacob, selig werden mit denen, welche diesen Christus, den Sohn Gottes, anerkannt haben. Von jeher hat man diese Stellen anstößig und beschwerlich gefunden und in allerlei Weise zu entnerven und zu mildern gesucht. Es ist aber durchaus verkehrt, diesen Aussprüchen ihre directe Bedeutung nehmen zu wollen durch Gegenüberstellung der Stellen, wo Justin in apologetischem Interesse zeigt, wie man auf dem Wege des Judenthums und Heidenthums, wie es nun ist, nicht selig werden könne, sondern an Christus und seine Gnade verweist, wie dial. c. Tryph. cap. 64., cap. 32. etc. Dieß schließt für ihn nicht aus, daß die Heiden, wenn sie μετὰ λόγου gelebt, und die Juden, wenn sie die mosaischen Gebote, als die positive Sanction des Natürlichguten befolgt haben, selig werden wie die Christen. Aber Justin sagt nun auch nicht, daß jene selig werden durch Christus, außer etwa in dem Sinne, daß Christus der λόγος ist und an diesem λόγος das ganze, also auch vorchristliche Menschengeschlecht participirt, was aber nun darum nicht weniger das eigene Thun des Menschen ist. Eine absolute Nothwendigkeit des christlichen Erlösungswerkes für alle Menschen nimmt er also nicht an, womit ganz wohl bestehen kann, daß er jene Nothwendigkeit ausspricht für die Menschheit, wie sie nun

thatsächlich zuletzt geworden war, wie Pelagius nachher dieß auch annimmt. Wie nachdrücklich Justin dann aber auch es ausspricht, daß man nur durch die Gnade des Herrn selig werden könne, so haben wir damit noch nicht das Recht zu folgern: Justin fordere für das wirkliche Seligwerden eine innerlich wirkende Gnade und begnüge sich nicht mit dem allgemeinen Begriff von Gnade, wie wir ihn oben bei ihm fanden. Ja wir können diese Folgerung um so weniger zugeben, weil dann Justin consequenterweise ein Gerecht- und Seligwerden der Juden und Heiden vor Christus durch eigene Kraft ganz hätte leugnen müssen wie Augustin. Daß man aber die Schwierigkeit nicht lösen kann durch die Berufung auf die Höllenfahrt Christi, von der Justin redet, weil diese höchstens die Bedeutung der Ankündigung des Heils hat, darüber vergleiche man die Bemerkungen von Semisch, Justin, II. Band S. 413, 414.

Wenn wir uns nun weiter zu Irenäus wenden, so könnten wir von ihm an sich, da er doch weit mehr schon eine dogmatische Art hat als Justin, auch über unsern Gegenstand etwas Schärferes und Eingehenderes erwarten; aber in dem uns erhaltenen Hauptwerke richtet sich schon sein Interesse gerade auf unsere Lehre weniger. Für Irenäus war es besonders wichtig, die Willensfreiheit gegen die Gnosis zu vertheidigen, namentlich gegen die gnostische These von dem *φύσει σώζεσθαι*, gegen die Meinung, daß die menschliche Natur nicht convertibel sey, daß die *φύσει ἀγαθαὶ ψυχαί*, welche das *σπέρμα* der Erwählung in sich haben, schlechthin selig werden, und die *φύσει πονηραί*, auch wenn sie wollten, nicht gut werden und selig werden können (advers. haeres. I. 6, 7). Mit großem Nachdruck stellt er diesem Grundirrthum den ethischen Standpunkt des Christenthums gegenüber, wornach das Gerecht- und Seligwerden nicht Sache der Natur seye, sondern der sittlichen Freiheit und ihrer Bethätigung (II. 29, IV. 15, IV. 37. §. 1, 2, 4, qui operantur bonum, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, quum possint non operari illud; hi autem, qui illud non operantur, judicium justum excipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, quum possint operari illud). Damit hängt unmittelbar weiter zusammen, daß Irenäus im gleichen ethischen Interesse darauf dringt,

das sittlich religiöse Leben sich als eine allmählich vom Unvollkommnen zum Vollkommneren aufsteigende Entwicklung zu denken; darin liegt ihm schon der Unterschied des Menschen von Gott, dem ἀγέννητος, der von vornherein das ist und seyn muß, was er ist, während der Mensch als Geschaffener erst werden muß, was er seyn soll, und ebenso der Unterschied des Menschen als eines vernünftigen freien Wesens vom unvernünftigen Thiere (IV. 38 u. sonst); nur dadurch gewinnt auch alles Thun des Menschen einen sittlichen Werth, kann mit Recht vom Belohnen und Bestrafen durch die göttliche Gerechtigkeit die Rede seyn (III. 25). Aus allem dem folgt zunächst allerdings noch kein Pelagianismus; dieß muß sich erst ergeben aus dem Verhältniß, in welches der Begriff der Freiheit zu dem der Sünde einerseits und dem der Gnade andererseits gesetzt wird. Ob nun Irenäus, wie neuerer Zeit mehrfach ausgesprochen worden (Dunker, die Christologie des h. Irenäus S. 132 und Dorner, Christologie I. Bd. S. 482) schon die Grundelemente der augustinischen Theorie von der Erbsünde hat, ist nach der Stelle V. 16 und andern immerhin noch sehr zweifelhaft. Nach der Stelle V. 16 in Deum ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολὴν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι. Οὐδὲ γάρ ἄλλῳ τινὶ ἤμεν ὀφειλέται ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν, ebenso V. 17: ἔστι δὲ οὗτος ὁ δημιουργός, cujus et praeceptum transgredientes inimici facti sumus ejus. Näher wird III. 18 gesagt: ὥςπερ γάρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνός ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωήν. Ebendaselbst: perdideramus in Adam — secundum imaginem et similitudinem Dei esse; dann positiv III. 22: quemadmodum illa (Eva) inobediens facta et sibi et universo generi humano causa est facta mortis, V. 19: et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem. Es ist nun gewiß unbestreitbar, daß in diesen Aussprüchen nicht bloß die Zeitfolge zwischen dem allgemeinen Verderben und dem Falle der ersten Menschen liegt, auch nicht die Vorstellung nur, daß Adam durch die Macht des bösen Beispiels alle Menschen zu gleicher Sünde verführt habe und diese dadurch in die gleiche Strafe verfallen seyen; sagt doch

Irenäus wenigstens in Beziehung auf den Tod, daß wir per priorem generationem mortem haereditavimus, der Tod mithin mit Nothwendigkeit und unmittelbar auf alle Nachkommen Adams als solche übergehe. Aber die Frage ist nun, ob auch Irenäus eine Vererbung des geistigen Verderbens von Adam her oder einen innern causalen Zusammenhang zwischen dem sündhaften Charakter der Gattung und der That Adams annehme. Das wäre gewiß oder könnte gewiß zu seyn scheinen, wenn θάνατος mors bei Irenäus wirklich, wie man meint, im weiteren Sinne zu nehmen wäre als Verlust von allem dem, worin das wahre Leben besteht, mithin positiv als sittliches Verderben. Es muß zwar zugegeben werden, daß Irenäus das Wort θάνατος auch in solch weiterem Sinne gebraucht, wie V, 27. Allein in den Stellen, wo Irenäus den θάνατος in Zusammenhang bringt mit der adamitischen That, kann das Wort zunächst nur vom leiblichen Tod verstanden werden. Ja nicht einmal daraus, daß Irenäus durch den Sündenfall Adam den heil. Geist verlieren läßt, ist unmittelbar der Schluß zu ziehen, daß eine innere Störung der sittlichen Natur für die Gattung die Folge gewesen. Dieß ergiebt sich aus einer genaueren Betrachtung dessen, was Irenäus lehrt über das Wesen des Menschen, die Beschaffenheit Adams vor dem Falle, und die vollendete Darstellung der menschlichen Natur in Christo. Der vollkommene Mensch ist nach ihm commixtio et adunitio animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei V, 6, §. 1 und V, 9, 1. Diese Vollendung der Menschennatur ist aber erst in Christo erschienen V, 1, 1 verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum hominem effecit, capientem perfectum Patrem; Christus heißt ebendaselbst spiritalis (cf. Dunker p. 207 seq.). In Adam kann daher diese Vollendung noch nicht gegeben seyn, ist ja dieß gerade die Bestimmung des Menschen, sie erst als Ziel einer längeren Entwicklung zu gewinnen, gleichwohl muß der Anfang davon auch in Adam schon gesetzt seyn, wie dieß hervorgeht aus den Aussagen des Irenäus über das Bild Gottes und die Aehnlichkeit Gottes, nach welchen Adam geschaffen. Die Unterscheidung von beidem ist zwar etwas schwankend, im Allgemeinen aber trifft sie doch

darin zusammen, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist als Leib und Seele, und als darin angelegt in die vollkommene Gemeinschaft mit Gott erhoben zu werden, nach der Aehnlichkeit aber, sofern er diese Gemeinschaft erlangen soll durch Christus als den menschgewordenen λόγος und den durch ihn vermittelten Vollbesitz des Geistes V, 16. Weil aber der Mensch eben auf dieses Ziel angelegt ist, muß auch in Adam schon der Anfang dieser ὁμοίωσις seyn, mithin auch eine Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf ihn stattfinden, weßwegen Irenäus V, 16, 2 von einem ἀποβάλλειν der ὁμοίωσις bei Adam reden kann und III, 23 eam quam habui a spiritu sancto stolam amisi per inobedientiam. Schon dieser äußerst bezeichnende Ausdruck stola (man vergleiche damit die späteren Bezeichnungen der justitia originalis in der katholischen Lehre) und das, was er in Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte über das Verhältniß der πνοή und des πνεῦμα sagt, beweist, daß der Besitz des heiligen Geistes oder der Antheil an ihm nur zur ursprünglichen Natur des Menschen in Adam hinzukam, und so der erste Mensch über seine natürliche Unvollkommenheit relativ hinausgehoben werde; cf. die Ausdrücke, elevare V, 9, 1, sublevare in vitam Dei, stimulum admiscere infirmitati carnis, absorbere infirmitatem carnis, die zwar nicht unmittelbar auf die Natur Adams an sich angewendet sind, aber theils dem Zusammenhang nach, theils nach der Consequenz des ganzen Standpunkts, den Irenäus einnimmt, auch auf die Natur Adams zu beziehen sind. Darnach ist nun die Folge des Sündenfalles, der Verlust der stola quam habuit homo a spiritu sancto, das Zurücksinken der menschlichen Natur in ihre nackte Creatürlichkeit, in die infirmitas, welche sie als endliche geschaffene an sich hatte, in die Unvollkommenheit, welche ihr als einer entwicklungsbedürftigen zukam. Man kann nicht erweisen, daß Irenäus dem Fall Adams einen innerlich corrumpirenden Einfluß auf die sittliche Natur des Menschen zugeschrieben und eine von ihm aus fortgepflanzte innere Schwächung der Willenskraft zum Guten angenommen, sondern es ist nur der Zustand des Mangels und der Privation der sich selbst überlassenen, des donum des Geistes beraubten Menschennatur, was mit dem Falle eingetreten, der nur in dem weiteren uneigentlichen Sinn corruptio genannt

werden könnte, wie Thomas von Aquino und Bellarmin auch von einer vulneratio naturae reden. Insofern steht allerdings das Sündigen Aller in einem causalen Verhältnisse, aber nicht in einem innern oder wenigstens nicht in dem innern causalen Verhältniß zur That Adams, daß unmittelbar durch die That Adams in der Menschennatur selbst eine Deterioration entstanden und auf dem Wege der Zeugung sich fortgepflanzt hätte. — Demnach werden wir ein Recht haben, in Irenäus Lehre vom Sündenfall und seinen Folgen eher eine Vorläuferin der späteren katholischen als der augustinischen und protestantischen zu finden, wobei noch zu bemerken ist, daß auch die Behauptung: Irenäus nehme nicht nur eine schon mit der Geburt gesetzte nothwendige Theilnahme aller Menschen an den Folgen der Sünde Adams an, sondern auch eine so innige Gemeinschaft aller natürlichen Nachkommen des ersten Menschen mit ihrem Stammvater, daß Adams Sünde zugleich die ihrige ist, und daß sie wie an seiner Strafe so auch an seiner Schuld in gewissem Sinne realen Antheil haben (Dunker l. c. p. 144) — zwar den Wortlaut der oben angeführten Stellen, V. 16 u. 17 und III. 18, für sich hat, aber auf der andern Seite um so mehr noch Zweifeln unterliegen muß, als sie eine zu vermittelte Ansicht vom Wesen des Urmenschen in seinem Verhältniß zur Gattung voraussetzt, und Irenäus sich allerdings Adam als Repräsentanten des Menschengeschlechtes dachte, aber gewiß noch nicht als die reale, substantielle Einheit der Gattung wie die späteren Lehrer; daß das Verhältniß Christi als des zweiten Adam zur Gattung, das Irenäus lehrt, nicht zur Stütze jener Ansicht dienen kann, werden wir unten sehen. Ist nun die Lehre des Irenäus vom Sündenfall und seinen Folgen so aufzufassen, wie wir oben nachgewiesen, dann läßt sich einfach begreifen, warum Irenäus nicht von einem störenden und verkehrenden Einfluß der That Adams auf den menschlichen Willen redet, und wir werden uns die Ausflucht nicht gefallen lassen: es geschehe dieß vermöge des Gegensatzes, in welchen der Begriff der Freiheit bei ihm zum Gnosticismus gestellt sey, und worin er nur als abstractes Wahlvermögen begriffen werden könne. Nein, wenn auch der Mensch nicht mehr ist, wie vor dem Fall, so hat er doch nach Irenäus noch das liberum arbitrium als Wahl und Kraft zum Guten

IV. 37 §. 4 und 5 et non tantum in operibus sed etiam in fide liberum arbitrium hominis servavit dominus dicens: secundum fidem tuam fiat tibi; es fällt ihm aber auch an so vielen andern Stellen, wo er von der Freiheit des Willens und dem, was der Mensch thun soll, um sein Ziel zu erreichen, nicht ein zu distinguiren zwischen dem freien Willen an sich und einer in ihm eingetretenen Schwächung. Doch es könnte dieß ja in den Aussagen enthalten seyn, die auf das Verhältniß der Freiheit zur Gnade sich beziehen. In dieser Hinsicht ist es nun in der That nicht schwer, eine Reihe von Stellen beizubringen, in welchen Irenäus aussagt, daß die Güte und Kraft Gottes zur menschlichen hinzutreten müsse, damit dieser sein Ziel erreichen könne, wie es Irenäus mehrmal ausdrückt, τὴν εἰς ἀεὶ παραμονὴν erlange (IV. 38, 3, V. 2, 3), und ebenso Stellen, in denen ein der göttlichen Thätigkeit zum Heile des Menschen entsprechendes Verhalten des Menschen gefordert wird, wie vor allem IV. 39: oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriae Dei. Non enim tu Deum facis sed Deus te facit. Si ergo Dei opera es, manum artificis tui exspecta, opportune omnia facientem; praesta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram, qua te figuravit artifex. Custodiens autem compaginationem, ascendes ad perfectum; ab artificio enim Dei absconditur, quod est in te, lutum (ein ganz bezeichnender Ausdruck). Facere enim proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis naturae. Si igitur tradideris ei, quod est tuum, id est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Damit läßt sich nun gewiß noch nicht viel ausrichten, weil die Art des göttlichen Wirkens damit doch nur sehr allgemein ausgesagt ist, und ebenso auch die Art des menschlichen Wirkens. Einen genaueren Aufschluß können wir zunächst erwarten durch die bekannte Theorie des Irenäus von der Menschwerdung Gottes in Christo und der Herstellung und Vollendung der menschlichen Natur in seiner Person; cf. III. 18, filius Dei, existens semper apud patrem, incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem

esse, hoc in Christo Jesu reciperemus; noch deutlicher V. 16: *ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δὲ. Ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησεν συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ*, cf. auch III, 20, wobei besonders zu beachten ist, daß in Christus der spiritalis homo dargestellt, also der heilige Geist mit der menschlichen Natur wieder verbunden ist (III. 22, 3 u. sonst). Wenn nun aber Irenäus nicht müde wird in der Ausführung des Satzes, wie Christus in seiner Person die Gattung repräsentire und vollendet habe und in ihm objectiv das Heil und Leben gegeben ist, so ist er dagegen viel sparsamer in der Nachweisung, wie das in Christo gewonnene Heil nun dem Einzelnen angeeignet und zu Theil wird. Mit Rücksicht darauf, daß der vollkommene Mensch aus caro, anima und spiritus besteht, sagt Irenäus V, 9 §. 2, daß quotquot timent Deum et credunt in adventum filii ejus et *per fidem* constituunt in cordibus suis *spiritum Dei*, tales homines dicentur et mundi et spirituales Deo, quia habent spiritum patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei, ebenso V, 10, 2, wo er das assumere des spiritus mit der Verwandlung des wilden Oelbaums vergleicht, der nun Frucht bringt; weiter 12. 2, 3, wo er nachweist, wie nun erst in Folge des *προςλαμβάνειν πνεῦμα* der Mensch die fleischlichen Begierden ablege und ein neuer Mensch in guten Werken werde. Im dritten Buche cap. 17, 2 sagt Irenäus: wie die trockene Erde, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, keine Früchte hervorbringt, so würden auch wir, die wir dürres Holz waren, nunquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria (aus Gottes Willen kommenden) pluvia; aber es wird auch noch besonders ausgesprochen V, 9, 3, daß wir, da wir ohne den heiligen Geist nicht selig werden können, *διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς*, müssen *συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, damit wir nicht des Geistes verlustig auch das Reich Gottes verlieren, weil das Fleisch für sich das Reich Gottes nicht erben kann. Wenn nun in diesen und

ähnlichen Aussprüchen des Irenäus das Verhältniß von Gnade und Freiheit ganz der Forderung des Dogma's gemäß als ein innerliches Zusammengreifen der schöpferisch umbildenden uns ausgestaltenden Kraft des heiligen Geistes und der menschlichen freien Empfänglichkeit, aus der erst die neue Selbstthätigkeit des Gutesthuns hervorgeht, gedacht zu werden scheint, so tritt dem, nur auf der andern Seite die unläugbare Thatsache gegenüber, daß auch Irenäus in der Lehre von Heilsaneignung selbst hinter Paulus zurückbleibt und einer gesetzlichen Auffassung des Christenthums huldigt. Das Jes. 2, 3, 4 verkündigte, für alle Völker bestimmte Gesetz ist in Christus erschienen, wie Irenäus IV, 34, 4 sagt, und dieses Gesetz nennt er, an den Sprachgebrauch des Paulus sich anlehnend, lex libertatis, aber den Sinn dieser Bezeichnung erreicht er doch weit nicht, weil er darunter nicht die neue Ordnung der Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes als eines solchen versteht, sondern nur eine andere vollkommnere von den äußerlichen Schranken und Satzungen freie Gesetzgebung; das Christenthum faßt er also selbst unter den Gesichtspunkt einer Reihe von Geboten, die der Christ zu erfüllen hat; cf. IV, 9, 1: Dominus servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide justificatis congruentia dans praecepta. Man greife aber nur nicht diese Anwendung des paulinischen Ausdrucks: gerechtfertigt durch den Glauben zur Widerlegung heraus, denn vergeblich würden wir nach einer Ausführung dieses paulinischen Grundgedankens bei ihm suchen, wie Ritschl l. c. p. 328 mit Recht bemerkt. Liest man die cap. 15 u. 16 des 18. Buches im Zusammenhang, so ist ganz klar, wie Irenäus den alten und neuen Bund unter den gleichen Gesichtspunkt des Gesetzes stellt und nur einen quantitativen Unterschied unter ihnen annimmt, und ebenso nun auch die Stellung des Menschen als eine der Art nach gleiche, als Gesetzeserfüllung beschreibt, oder wenn er von der Liebe redet, als dem, was dem Christen zukommt, sie als die major und dazu noch verbunden mit größerer Furcht bezeichnet; cf. IV. 16: haec ergo, quae in servitutem et in signum data sunt illis (denen unter dem alten Bunde), circumscripsit (abgeschnitten) novo libertatis Testamento. Quae autem naturalia, et liberalia et communia omnium, auxit et dilatavit sine invidia largiter donans hominibus

per adoptionem Patrem scire Deum et diligere eum ex toto corde et sine adversatione sequi ejus verbum, non tantum abstinentes a malis operationibus sed etiam a concupiscentiis earum; auxit autem etiam timorem; filios enim plus timere oportet quam servos et majorem dilectionem habere in patrem; cf. auch IV. 13, 2. Wenn wir nun diese gesetzliche Anschauung vom Christenthum in Anschlag nehmen, dann müssen auch die oben angeführten Aussprüche über die Freiheit und Kraft des Willens noch eine ganz andere Bedeutung gewinnen, und ebenso erleidet auch das, was er von der Gnade des heiligen Geistes sagt, dadurch eine wesentliche Einschränkung. Von der Heilsaneignung aus betrachtet, wird das Wirken des heiligen Geistes oder der aneignenden Gnade zu einem Hinzutreten der göttlichen Kraft zu der menschlichen Kraft, durch welches die relative Schwachheit der letztern gesteigert und gehoben wird, zu einer Ergänzung und Potenzirung des Natürlichen, indem das donum spiritus sancti dazu gekommen, wenigstens ist dieß die nothwendige Consequenz, mag sich auch Irenäus nicht darüber klar geworden seyn. Denn dabei wird es doch sein Bewenden haben müssen, daß wenn durch den Sündenfall keine innere Störung und Verkehrung eingetreten seyn soll, auch nicht durch die Gnade eine innere Heilung erzielt werden kann, und ebenso, daß, wo die Freiheit wesentlich Spontaneität der eigenen Kraft seyn soll, eine wahrhaft innerliche Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen nicht Platz greifen kann. Stellt man nun dem die ganze Darstellung und Behandlung der Lehre von der Person und dem Werke Christi bei Irenäus entgegen, die Art, wie er in Christo das Göttliche und Menschliche in eins gebildet werden und damit die Menschheit im Princip geheiligt und vollendet werden lasse, so würde sich's vor allem auch noch fragen, ob jene Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen in Christo wirklich so rein und harmonisch durchgeführt sey, und nicht auch hier das Verhältniß beider Factoren äußerlicher gehalten sey, als es dem ersten Anblick nach scheint; aber wir wollen dieß nicht näher untersuchen, da diese Frage bei späteren griechischen Lehrern, die einen ähnlichen Weg einschlagen, noch wichtiger wird; dagegen aber müssen wir darauf hinweisen, daß man nicht ohne Weiteres den aufgezeigten Mangel in der Soterio-

logie decken kann mit der Berufung auf die Christologie, in welcher die richtige Anschauung von der Soteriologie wenigstens dem Princip nach enthalten sey, wenn auch die Consequenzen nicht im Einzelnen gezogen seyen; denn dieses Nebeneinander einer bessern Christologie und einer mangelhaften Soteriologie oder der Widerspruch zwischen beiden hat, wie wir bei den späteren Lehrern sehen werden, einen ganz andern Sinn.

In der Reihe der bedeutenderen Kirchenlehrer haben wir nun sofort die Alexandriner über unsern Gegenstand zu hören. Man sollte meinen, bei ihnen wenigstens müsse jeder Versuch, sie der spätern augustinischen Lehre anzunähern, mißlingen und doch hat man es an solchen Versuchen nicht fehlen lassen. Mag man sich aber auch noch so sehr darauf steifen, daß es nicht stricte die pelagianische oder semipelagianische Lehre von Gnade und Freiheit sey, was wir bei ihnen finden, so werden wir doch immerhin beweisen können, daß ihnen der Begriff der gratia interna salutaris, einer innerlichen Vermittlung der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit und der menschlichen Freiheit fehle und fehlen müsse, sobald man nur ihr System im Zusammenhang ansieht und sich nicht bloß in einen Kleinhandel mit einzelnen Stellen einläßt, welche bei Schriftstellern wie Clemens und Origenes bei ihrer oft so rhetorischen Sprache sich bald dahin bald dorthin ziehen lassen. Bekanntlich ist auch für Clemens und Origenes die menschliche Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung und Wahl zwischen Gut und Böse eine Cardinalidee, wie denn Clemens sie ausdrücklich vertheidigt gegen die basilidianische Lehre vom *φύσει σώζεσθαι*, Strom. II. 433 (Potter). Aber es läßt sich nun auch nicht beweisen, daß Clemens eine durch die adamitische That verursachte innere Schwächung des sittlichen Vermögens gelehrt habe. Wir wollen nicht in eine weitläufige Erörterung der streitigen Hauptstelle III. 16. p. 556, 557 eintreten und mögen zugeben: die Stelle negire nicht die sündige Befleckung des Kindes überhaupt, sondern die Befleckung desselben durch eigene Sünde oder durch die Zeugung, insofern als diese selbst etwas Sündhaftes seyn sollte, allein sie enthält darum doch keine auch nur stillschweigende Bejahung der Erbsünde als solcher, denn Clemens erklärt ja den Satz: meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, von der *συνήθεια* des Sündigens, die von

Mutterleibe an im Menschen gebildet, und redet von den πρῶται ἐκ γενέσεως ὁρμαί, καθ' ἅς θεὸν οὐ γινώσκομεν; es ist die Schwachheit und Unwissenheit, in der wir uns von Natur befinden, ehe wir Gott erkennen, Strom. VII. 16. p. 894, 895: δύο εἰσὶν σχεδὸν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, ἄνοια καὶ ἀσθένεια, setzt aber dann hinzu: ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῖν τῶν μήτε ἐθελόντων μανθάνειν· μήτε αὖ τῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν. Darnach ist es nun zurecht zu legen, wenn er Paedagog. III. 12 sagt: τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. Ist eben in dieser Stelle die Sündlosigkeit des Λόγος auf seine göttliche Natur zurückgeführt, auf sein absolutes Wesen, so folgt daraus unmittelbar, daß beim Menschen das Sündigen seinen Grund hat in seiner creatürlichen Beschränktheit und natürlichen Brechlichkeit. Dann hebt Clemens ja aber auch den Einfluß des Beispiels und der Erziehung hervor, Strom. VII, 839. Dieses Resultat läßt sich nun nicht abschwächen durch die Behauptung, daß diese Bestimmungen nur am Gegensatze (gegen die Gnosis hauptsächlich) gewonnen seyen, und die andere ergänzende Seite des Begriffs der Erbsünde, weil nicht durch den Gegensatz provocirt, nicht zum Vorschein komme; denn jene Bestimmungen des Clemens hängen offenbar mit seinem ganzen System zusammen; ebensowenig kann man sagen, daß Clemens einen innern Zusammenhang zwischen unserer Sündhaftigkeit und der Sünde Adams nicht geläugnet haben könne, weil sonst nicht die durchgängige Allgemeinheit der Sünde von ihm angenommen seyn könnte (Kuhn, loc. cit. p. 470), als ob nicht auch Rationalisten die Allgemeinheit der Sünde als natürliche annähmen, ohne einen Causalzusammenhang mit der Sünde Adams zuzulassen. Die Nothwendigkeit der Gnade lehrt er nun allerdings auch, aber es fragt sich nur, wie er ihren Begriff faßt. Gnade ist dem Clemens schon in der Weltregierung und Vorsehung gegeben, Strom. VI, p. 817, dann redet er oft so schwebend und allgemein von Gnade, daß es schwer zu sagen ist, was er bestimmt damit meine. Man nehme nur z. B. die Stelle Strom. V, 1. p. 647: χάριτι γὰρ σωζόμεθα οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν, σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό· δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι, τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν

τοῦ καλοῦ· πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χάριτος χρῄζομεν, διδασκαλίας τε ὀρθῆς καὶ εὐπαθείας ἁγνῆς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς, kommen wir damit sicher über etwas hinaus, was nicht auch Pelagius unterschreiben könnte? Etwas weiter scheint die Stelle zu führen Strom. VII, 7. p. 860: Gott haucht Denen, die es unternommen haben, ein gutes Leben zu führen, Kraft ein zum ferneren Heil, indem er die Einen bloß ermahnt, Andern aber, die aus sich würdig geworden, auch Beistand leistet; wie der Arzt Gesundheit Denen verschafft, welche zur Gesundheit mitwirken, so verschafft Gott das ewige Heil Denen, welche mitwirken zur Gnosis und gutem Handeln. Aber kann man denn aus diesen Worten beweisen, daß eine gratia praeveniens interna von Clemens vorausgesetzt werde, welche vor allem das Heilsleben im Princip, die Wiedergeburt erzeuge? Bedenkt man, wie schwebend der Offenbarungsbegriff bei Clemens ist, wie fließend der Unterschied des Uebernatürlichen und Natürlichen in seiner Lehre vom Logos erscheint, so läßt sich auch in der Lehre von der Heilsaneignung keinerlei klares und bestimmtes Festhalten des heiligen Geistes als des übernatürlichen Gnadenprincips, im Unterschiede von der allgemein göttlichen Wirksamkeit und im Verhältniß zur menschlichen Thätigkeit erwarten. Auch der gnostische Selbstständigkeitsgeist und Aristokratismus, welchen Clemens so unverholen ausspricht, ist doch gar nicht so angethan, wie wenn er mit einer tiefern Erkenntniß des christlichen Gnadenprincips zusammen bestehen könnte, so begeistert er auch von Christus und dem durch ihn gewonnenen Heil zu reden und zu singen weiß. Daß hierin der hellenische Geist nachwirkt, kann man doch unmöglich verkennen, und wird damit nicht ausgeschlossen, daß sie die Offenbarungswahrheit lehre „der Mensch sey nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und besitze deshalb freien Willen", denn das ist ja eben das Eigenthümliche namentlich bei den alexandrinischen Lehrern, daß das Hellenische bei ihnen christlich modificirt ist, und eben so gewiß auch das Christliche hellenisch, eine Thatsache, ohne deren Anerkennung das ganze System dieser Männer nicht verstanden werden kann. Daß aber nun Origenes tiefer in unser Problem eingedrungen, als sein Lehrer Clemens, folgt schon daraus, daß er denselben überhaupt durch schärfere Begriffe und systematischeres

Denken übertrifft. Mit welcher Entschiedenheit Origenes die Freiheit als Vermögen spontaner Selbstbestimmung vertheidigt, bedarf um so weniger einer genaueren Nachweisung, als diese Idee von der Freiheit eine sein ganzes System wesentlich mitbedingende ist, weswegen er ja auch in seiner Hauptschrift: de principiis dieser Lehre ein eigenes Buch widmet. Auf der Freiheit, als dem Vermögen des *κινοῦσθαι ἐξ' ἑαυτοῦ* dem *ἀντεξούσιον* beruht ihm der Unterschied des Menschen als vernünftig lebendigen Wesens vom Thiere und den untergeordneten Stufen des Daseyns, auf ihr alle Bedeutung des sittlichen Handelns, contra Celsum IV, 3. *ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες ἀυτῆς καὶ τὴν οὐσίαν*. Vermöge dieser Freiheit kann der Mensch nicht nur das Gute, sondern auch das Böse wählen, er soll aber dem Willen Gottes gemäß und nach der Forderung seiner Vernunft das Gute wählen, um das zu werden, was Gott schon seiner Natur nach ist; der Mensch kann nicht von Natur weder gut noch böse seyn, eben darum auch nicht von Natur der Seligkeit oder des Verderbens gewiß, in Roman. VIII, 11., vielmehr bereitet sich der Mensch durch seine eigene Wahl und seine eigenen Werke Leben oder Verderben, in Ezech. hom. 1, 3. Dieser Satz scheint nun aber eine wesentliche Einschränkung zu erfahren durch das, was Origenes von der Sünde, ihrer Allgemeinheit und Macht lehrt. Die Allgemeinheit der Sünde und ihre Macht über jeden Einzelnen nimmt er zwar mit den übrigen Lehrern der Kirche an, aber leitet sie ab bekanntlich von einem vorzeitlichen Falle jeder einzelnen Seele im Zusammenhange mit seinem extremen Freiheitsbegriff für sich und im Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit. Daher sein Satz de princip. II, 9., daß die diversitas inter rationabiles créaturas non ex creatoris voluntate et judicio originem trahens sey, sondern ex proprio libertatis arbitrio und inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem. Man hat nun zwar behauptet: in den späteren Schriften des Origenes sey eine Beziehung der allgemeinen Sündhaftigkeit auf einen vorzeitlichen Fall der Seelen gar nicht wahrnehmbar, er stimme vielmehr mit der Kirchenlehre, die eine Vererbung der Sünde Adams mittelst der Zeugung lehre, überein, und man könne hierin eine Correctur seiner frühern Ansicht nicht verkennen (Wörter, S. 209).

Diese kühne Behauptung hat schon darum alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, weil die Theorie des Origenes vom vorzeitlichen Fall der Seelen bei ihm doch nicht nur ein so zufälliger Einfall ist, ohne welchen sein System bliebe wie es ist, sondern mit demselben innerlich zusammenhängt, so daß er sie auch nicht nur so bei Seite legen konnte. Allein der Beweis, den man dafür im Einzelnen führen will, ist auch ganz unstichhaltig. In der Stelle in Levitic. hom. XII, 4. sagt Origenes: omnis qui ingreditur hunc mundum in quadam contaminatione effici dicitur: propter quod et scriptura dicit: nemo mundus a sorde nec si unius diei fuerit vita ejus; hoc ipso ergo, quod in vulva matris est positus et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et matre contaminatus dici potest; hier ist von keiner Jedem von Geburt anklebenden Sünde, die aber keine persönliche sey, die Rede, sondern von einer Befleckung und Verunreinigung durch Verbindung mit einem materiellen Körper, was ganz ebenso in der Stelle in Luc. hom. XIV, p. 947. 948 liegt: omnnis anima, quae humano corpore fuerit induta habet suas sordes, auch Christus sey sordidatus gewesen, sofern er den menschlichen Körper angenommen. Aber auch die Stelle ad Rom. V, 9. p. 565 hat ganz denselben Sinn; die kleinen Kinder müssen getauft werden, weil in allen genuinae sordes peccati sind, wegen welcher auch der Körper selbst corpus peccati genannt werde, non ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt pro his quae in alio corpore posita anima deliquerit (gegen die Seelenwanderung, die aber nicht identisch ist mit Präexistenz der Seelen), sed pro hoc ipso quod in corpore peccati et corpore mortis atque humilitatis effecta sit. Das kann man und darf man nicht so deuten, als wenn nur durch den Leib die adamitische Sündhaftigkeit auf die Seele übergienge, sondern es ist wieder nur die Befleckung durch den materiellen Leib. Uebrigens liegt der schlagendste Beweis dafür, daß hier nicht eine eigentliche Erbsünde gelehrt seyn kann, darin, daß in diesem selbigen Commentar zum Römerbrief VII, 15. 17. und IX, 3. die Präexistenztheorie gleichfalls ausgesprochen ist, mithin keine Correctur seiner frühern Ansicht eingetreten seyn kann. Wenn nun Origenes nicht lehrt, daß alle Menschen

sündhaft seyen, weil Adam als Individuum gesündigt hat und alle Menschen von ihm abstammen, kann er auch keine von Adam herrührende innere Deterioration der sittlichen Natur des Menschen statuiren. Der Sündenfall aller Einzelnen hat für sie den Tod zur Folge, worunter Origenes zunächst nicht den leiblichen Tod versteht, sondern die Entfremdung der Seele von Gott, geistig sittliches Verderben, wie er denn oft und nachdrücklich von den schweren sittlichen Folgen redet, welche der Fall für die Seelen hatte; immerhin aber ist das Ebenbild Gottes im Menschen dadurch nur verdunkelt, wofür der Ausdruck bezeichnend ist: manet semper imago Dei in te, licet tu tibi ipse superducas imaginem terreni. in Gen. hom. XIII, 4.; denn in der That legt sich die Sünde nur von außen um die Seele oder den Geist her. Man vergleiche über die Unverlierbarkeit des göttlichen Ebenbildes auch contra Celsum IV, p. 519: *τὰ σπέρματα τῆς ἀρετῆς πάντη ἀπολέσαι οὐ δυναμένους*, ebenso VIII, p. 780; ja was besonders bedeutsam ist, er läßt, darin offenbar den Gnostikern verwandt, das eigentlich pneumatische Wesen des Menschen von der Sünde gar nicht berührt werden in Joh. XXXII, 11. p. 432: *ἀνεπίδεκτον τὸ πνεῦμα τῶν χειρόνων*. So ist insbesondere die Kraft zum Guten und die Freiheit des Willens durch die Sünde nicht aufgehoben. Nachdem Origenes vom Sündenfall als vorzeitlichem geredet hat, III, 3 sq. p. 145 de principiis, sagt er weiter, liberi arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore, etiam cum extra corpus est, et libertas arbitrii vel ad bona semper, vel ad mala movetur; zu Rom. VI, 12. sagt er: wenn es nicht in unserer Macht läge, daß die Sünde nicht in uns herrsche, so hätte der Apostel nicht dieses Gebot gegeben. Nicht freilich als wäre ihm die Freiheit des Menschen inallwege immer die gleiche, unveränderliche, vielmehr weiß er von dem sündhaften innern habitus, der sich durch das wiederholte Sündigen bildet, und redet nicht nur von der Macht der Gewohnheit des Sündigens, er weiß auch davon, daß der menschliche Wille an sich eine größere Wahlverwandtschaft mit dem Guten als mit dem Bösen hat, und setzt zu Röm. 6, 10. S. 568. 569 schön auseinander, wie die formale Freiheit zur materialen Freiheit der sittlichen Vollkommenheit sich gestalte (Dorner, Christologie 1. Bd., S. 684). Allein wir

dürfen doch alles dieses nicht überschätzen. Denn das Sündenverderben ist doch eigentlich nicht in das Innere des Menschen eingedrungen, die pneumatische Natur des Menschen ist davon doch in Wahrheit nicht berührt, ja es blickt auch der äquilibristische Freiheitsbegriff noch hindurch, wenn er die Möglichkeit eines Wiederabfalles auch vollendeter Geister in Aussicht stellt, obgleich er diesen Gedanken in den Hintergrund drängt, indem sein speculatives Interesse dabei in Conflict kommt mit seinem christlich-ethischen. Sieht man die Consequenz seines Systems im Ganzen an, so kann man Baur nicht Unrecht geben, wenn er sagt: daß Gott und Freiheit bei Origenes einen ähnlichen Dualismus bilden, wie bei den Gnostikern Geist und Materie, wenigstens muß man zugeben, daß dieser Dualismus, zu dem er sich neigt, nicht gründlich überwunden ist. In der Art nun freilich, wie Origenes die menschliche Freiheit zur Gnade in's Verhältniß setzt, läßt sich nicht verkennen, wie er von der Macht der christlichen Wahrheit angezogen ist, und dem Gewichte der neutestamentlichen Stellen nachgibt; allein auch hier kann ein unbefangenes Urtheil den Conflict der entgegengesetzten Standpunkte und Interessen in ihm sich nicht verbergen, vermöge dessen es ihm nicht gelingt, den Forderungen ganz gerecht zu werden, welche in der Idee unserer Lehre liegen. Auffallen muß uns schon, daß er die Stelle Philipp. 2, 3. so erklärt: wenn Paulus sage: das Wollen und Vollbringen sey von Gott, so wolle er nicht sagen, daß das gute und böse Wollen von Gott sey und ebensowenig, daß das gute und böse Thun von ihm sey, sondern das Wollen und Laufen überhaupt, d. h. also das Vermögen des Wollens und Ausführens, während dann das χρῆσθαι, das θέλειν und ἐνεργεῖν zum Guten und seinem Gegentheil unsre Sache sey, de princip. III, 1. p. 132; wie er auch mit Rücksicht auf die Stelle 1 Cor. 10, 13., de princip. III, 2. p. 140 die sustinendi vis, das sustinere posse auf Gott zurückführt, aber das wirkliche sustinere als Sache des Menschen bezeichnet, a Deo datur non ut sustineamus, alioquin nullum jam videretur esse certamen, sed ut sustinere possimus, sonst könnte von keiner culpa victi und keiner palma victoris die Rede seyn. Man könnte nun allerdings gegen den pelagianischen Schein dieser Stellen sagen: Origenes stelle hier die Freiheit der Nothwendigkeit gegenüber und

nicht der Gnade, allein ganz genügt diese Exception doch nicht, denn Paulus will offenbar Philipp. 2, 13. nicht bloß das Vermögen als solches auf Gott zurückführen, sondern auch die Ausübung desselben, den Act selbst, und Origenes hätte also vielmehr zu zeigen gehabt, daß, wenn auch Gottes Wirken auf den Act sich beziehe, doch darum keine Nothwendigkeit stattfinde; statt dessen begnügt er sich mit der Theilung, daß nur die Kraft von Gott sey, das Thun aber dem Menschen angehöre; dasselbe gilt von der Anwendung der Stelle 1 Cor. 10, 13. Merkwürdig ist aber auch, wie er contra Celsum III, 69. bei der Besprechung der These: *φύσιν ἀμεῖψαι τελείως πᾶν χαλεπὸν* alles dem Menschen zuschreibt und nur noch die christliche Lehre dazu fordert. Allein man kann ja dem auch wieder andere Stellen entgegensetzen, in welchen Origenes Alles oder das Meiste auf Gott zurückführt, wie de principiis III, 2. p. 141: sola per se humana natura non arbitror quia possit adversus angelos et excelsa et profunda et aliam creaturam habere certamen, sed cum senserit praesentem in se Dominum et inhabitantem fiducia divini adjutorii dicet, Psalm 26, 1—4. — nunquam fortassis homo per se ipsum virtutem contrariam vincere potest nisi usus fuerit adjutorio divino; ebenso in Ezech. hom. IX, 5. p. 39, Deus — virtutum omnium fons est; select. in Psalm L, p. 725 — *ἐὰν μὴ κτίσῃ ὁ θεὸς καρδίαν καθαρὰν ἔν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη*, wozu man auch die Stellen rechnen kann, wo er die Fähigkeit zu beten auf den heil. Geist zurückführt, wie zu Rom. VIII, 26. 27. Aber Origenes sagt auch selbst, daß die Aussprüche, welche das Heilsleben auf Gott zurückführen, und diejenigen, welche es auf die Freiheit zurückführen, wie 2 Tim. 2, 21. und Röm. 9, 21., nicht als Widersprüche zu betrachten, sondern auszugleichen seyen, de principiis III, 1. p. 137: *οὐκ ἔστιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτοῦ· συνακτέον ἀμφότερα καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον.* Freilich ist es bezeichnend, daß er dies dann so bestimmt: weder unsre Freiheit ohne das Wissen von Gott, ohne die Kenntniß Gottes, noch die Kenntniß Gottes *προκόπτειν ἀναγκάζει*, wenn wir nicht auch selbst etwas zum Guten beitragen. Doch es fragt sich noch specieller, ob und wie Origenes den Heilsgang im

Einzelnen als Product der zusammenwirkenden Gnade und Freiheit betrachtet. Zuvörderst ist eine häufig bei ihm wiederkehrende Anschauungsweise, daß der freie Wille den Anfang macht mit dem Guten und die Gnade es zur Vollendung bringt. In Psalm IV, p. 571: τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτὸν ἐςιν, ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιςα προελομένῳ. Näher erörtert er dies aus Veranlassung von Röm. 9, 16.: es komme nicht auf Jemandes Wollen und Laufen an, sondern das Erbarmen Gottes, in Verbindung mit Psalm 126, 1. dahin: cum per hoc doceatur, quod homo quidem laborem impendat, et sollicitudinem Deus autem successum tribuat et effectum, pium utique et religiosum est ideo et homini quod in se est operis, summam Deo magis quam homini deputare; cfr. auch de principiis III, 2. p. 139; Homil. in Jerem. VIII, 1. Aber Origenes lehrt nun auch, daß die Gnade dem Menschen zu Theil werde nach Maßgabe seines eigenen vorausgehenden Verhaltens, nach seiner Würdigkeit, als Lohn seines Verdienstes und zwar fortschreitend. In Roman. VIII, 7. p. 631: si non inanem feceris gratiam, multiplicabitur tibi gratia et tanquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris, ebenso in Rom. V, 3. p. 556. Man kann aber nun auch nicht sagen, daß dem Origenes diese hinzukommende Gnade nicht die übernatürliche, innerlich wirkende Gnade des heiligen Geistes sey, obwohl in manchen Stellen Origenes nicht mehr voraussetzt, als die allgemeine Hülfe der göttlichen Weltregierung. Allein da wir hiemit noch nicht über eine semipelagianische Anschauungsweise hinausgeführt wären, so kommt es nun noch darauf an, ob der Anfang des Heilslebens, und da dieser vor allem im Glauben liegt, ob der Glaube rein Sache des freien Willens sey, oder nicht doch auch wieder auf die Gnade als die Ursache zurückgeführt werde. — Daß der Glaube als die Hinwendung und Bekehrung zu Christus das erste ist, muß natürlich Origenes auch sagen, und er sagt es aus Veranlassung der betreffenden paulinischen Stellen und sonst, cf. In Roman. IV, 1. p. 523 und IV, 11. p. 523. In Reg. hom. I, 5. p. 484. Aber Origenes unterscheidet nun einen zweifachen Glauben, fides, quae est in nobis und fides, quae per gratiam datur; man vergleiche In Mathaeum tract. XXXIII, p. 886:

fidem habenti quae est ex nobis, dabitur gratia fidei, quae est per spiritum fidei et abundabit; et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit eum, accipit ad ipsum et ex gratia Dei ut abundet et firmior sit in eo ipso, quod habet; weiter In Roman. IX, 3. p. 648, wo er mit Rücksicht auf Rom. XII, 6. und 1 Cor. XII, 7. 11. sagt: unde mihi videtur tres capiendae gratiae modos dicere, ut ex nobis in eo aliquid ostendat, plurimum tamen in Dei largitione consistere. Ponit ergo (Paulus) et mensuram fidei esse, per quam quis gratiam capit; ponit et ad id quod expedit dari et spiritum dividere quout vult. Ut ergo tanta in nobis fides inveniatur, quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii, ut autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti, Dei judicium est, vel omnino si dari velis, in ipso est. Man kann nun diese Stellen zu Gunsten des Origenes so deuten: er lasse die fides quae ex nobis est deßhalb vorausgehen, weil im Menschen sonst keine Empfänglichkeit für die fides, quae est ex Deo, wäre, es somit zum Glauben gar nicht kommen könnte, er dürfe die Gnade nicht nicht wollen und sich nicht gegen sie absperren, weil die Gnade nicht mit Nothwendigkeit wirke; man dürfe also unter der fides quae ex nobis est weder den eigentlichen ganzen und vollen Glauben verstehen; dieser komme dem Menschen erst durch die fides quae est ex Deo zu, noch sie als die erste Hälfte des Glaubens betrachten; denn sie bestehe für sich gar nicht, sondern sey immer in und mit der fides quae ex Deo; im wirksamen und vollkommenen Glauben sey also Göttliches und Menschliches zusammen und jenes sey das Prius nur insofern, als die Gnade des Glaubens dem Subjecte gar nicht gegeben werden kann, wenn es nicht glauben will (Wörter S. 264, 265). Diese Deutung jener Stellen ist aber nicht richtig, vielmehr liegt ganz klar und deutlich in denselben, daß vor der Gnade und ihrer Mittheilung des Glaubens im Menschen Glauben seyn muß als seine menschliche Leistung, Tugend als die Uebung der natürlichen Kraft; wer den Glauben hat, der in unserer Macht steht, und das ist sogar eine fides quae sperat, credit et absque ulla dubitatione confidit, der erhält noch die Gnadengabe des Glaubens, wer eine bloß menschliche Tugend übt, dem wird nach diesem Maße der

höhere Beistand oder die höhere Tugend aus Gnaden verliehen und so kommt es zur Vollendung; diese müssen wir durch unser Wohlverhalten, durch Anwendung unserer Kraft uns verdienen (cf. Thomasius Origenes S. 248). Wenn aber dann Origenes von dieser durch die Gnade gegebenen Vollendung aus rückwärts schaut, kann er allerdings auch wieder es so ausdrücken, daß der rein menschliche Glaube und die rein menschliche Tugend in nihilum reputatur; dieß meint er aber doch nicht so, als ob der Glaube, ehe die Gnade hinzutritt, gar nicht da wäre oder nur als menschliche Empfänglichkeit da wäre, sondern es sind zwei Stufen, von welchen die erste das Natürlichgute repräsentirt, wie es der Mensch aus sich leistet mit seiner natürlichen Kraft, und die zweite höhere, das Uebernatürlichgute, wie es durch den Hinzutritt der Gnade gewonnen wird; es verhält sich also hier ähnlich, wie wir es bei Irenäus fanden. Diesem Urtheile nun aber scheint entschieden das entgegenzutreten, daß Origenes „den menschlichen Anfang doch nicht als absoluten betrachtet" nicht nur in dem Sinne, daß durch die Gnade der Offenbarung Gottes in Christo dem Glauben erst sein Object geschaffen und er insofern durch Gottes That erst ermöglicht ist, sondern auch in dem Sinne, daß Origenes für den Glauben als Aufnahme der göttlichen Wahrheit und das Verständniß derselben eine erleuchtende Gnade postulirt; selecta in Job p. 503: *καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν*, ebenso in Joh. XX, 26, contra Celsum III, 38 etc. Man könnte weiter erinnern an solche Stellen, wo der Glaube wesentlich als Empfänglichkeit geschildert ist als ein *ὅλῃ ψυχῇ παραδέχεσθαι* in Joh. X, 27, oder auch als *συμπεφυκέναι τῷ λόγῳ* in Joh. XIX, 6. Aber wie anerkennenswerth das Alles seyn mag, und das ganze Ringen des Origenes mit unserm Probleme überhaupt, wir werden doch nicht sagen können, daß es ihm gelungen sey, den Proceß der Heilsaneignung als eine lebendige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen zu denken. Dagegen spricht schon der Begriff des Glaubens selbst, den Origenes doch wieder vorzugsweise theoretisch faßt als Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre der Kirche, weiter das Verhältniß des Glaubens zu den Werken und beider zur Heilsgewinnung. Fehlt

es auch nicht an Aussprüchen, in welchen dieses Verhältniß ganz im rein paulinischen Sinne gedacht zu seyn scheint (In Rom. III, 8—11), so tritt doch auch wieder klar die Vorstellung hervor, daß der Glaube erst durch das Hinzutreten der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; jedenfalls ist ihm das innere Verhältniß des Glaubens zur Erneuerung und Heiligung nicht völlig klar geworden und Alles, was er darüber sagt, kommt zuletzt immer wieder auf den Grundgedanken hinaus: dupliciter constat salus credentium, per agnitionem fidei et per operum perfectionem, In Cant. Cantic. p. 84; besonders in den Büchern contra Celsum erscheint dieses Verhältniß fast durchaus als ein nur äußerliches und ob im Commentar zum Römerbrief alles Hierhergehörige ächt sey, läßt sich nicht entscheiden (Thomasius, Origenes p. 308, cf. auch im Allgemeinen Neander, Dogmengeschichte 1. Bd. p. 229). Offenbar drängt sich da der spröde Begriff spontaner Freiheit wieder herein und beschränkt den Begriff der Gnade, was sich nun auch ganz evident darin zeigt, daß die Sündenvergebung, die nach der Taufe stattfindet, statt nur vom Glauben von den eigenen einzelnen Leistungen und guten Werken abhängig gemacht wird, cf. die hom. in Lev. II, 4 Op. II, p. 190 aufgezählten 7 remissiones peccatorum. Gerade wenn man die Heilsordnung in ihrem Stufengang bei Origenes verfolgt, muß man erkennen, daß die Begriffe Gnade und Freiheit nicht organisch in einander gebildet sind, sondern einander immer wieder beschränken. Beruft man sich auf der andern Seite auch wieder auf des Origenes Lehre von der Person und dem Werke Christi, als worin das supranaturale Moment und die Nothwendigkeit einer erlösenden Wirkung auf die Menschen doch entschieden heraustreten, so ist nun auch nicht zu vergessen, daß in der Art, wie Origenes die Menschwerdung des Logos von der Freiheit der mit dem Logos sich einigenden menschlichen Seele ausgehen läßt, ein in die vorzeitliche Sphäre verlegter Pelagianismus sich ausspricht, und daß in der ganzen Theorie des Origenes von der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo sein platonischer Begriff von Gott als τὸ ὄν und der christliche Grundbegriff der göttlichen sich selbst mittheilenden Liebe sich nicht vollkommen mit einander ausgleichen, was nun auch ein lehrreiches Licht auf die andern entsprechenden Dog=

men wirft (cf. Dorner, Christologie p. 687). Origenes ist gewiß, wir mögen ihm dieß gerne nachrühmen, in unser Problem tiefer eingedrungen, als seine Vorgänger, aber es ist ihm doch nicht gelungen, die Gegensätze auszugleichen und eine „allseitig durchgebildete" dogmatische Anschauung aufzustellen, weil überhaupt in seinem System das speculativ hellenische und das christliche Element mit einander im Kampfe liegen und sich beschränken. So läßt sich auch die merkwürdige Erscheinung begreifen, daß von Hieronymus an (Epistola ad Ctesiphontem Op. ed. Vallarsi tom. 1: doctrina tua [posse hominem sine peccato esse si velit] Origenis ramusculus est) eine Reihe katholischer Historiker den Origenes des Pelagianismus und Semipelagianismus beschuldigen, während von de la Rue an auch bis auf diesen Tag manche diesen Vorwurf als grundlos glauben beseitigen zu können (Maffei in seiner historia dogmat. de divina gratia etc. ed. Reiffenberg 1756 lib. XI p. 175 beruft sich wesentlich auch darauf, daß Augustin, der doch die sonstigen Irrthümer des Origenes verworfen, in dieser Lehre nichts an ihm zu tadeln gewußt). Bei dieser Stellung des Origenes zu unserer Lehre ist es um so interessanter zu sehen, wie dieselbe durch die großen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, Athanasius, Basilius, die beiden Gregore, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus, welche alle mehr oder weniger unter dem Einflusse origenistischer Bildung gestanden sind, weitergeführt worden ist. Diesen griechischen Vätern eignet nun ganz dieselbe beredte Vertheidigung der menschlichen Freiheit wie den früheren; so kämpft Cyrillus von Jerusalem noch gegen die gnostisch-manichäische These, daß es gebe *τάγμα ψυχῶν κατὰ φύσιν ἁμαρτανουσῶν* und *τάγμα ψυχῶν κατὰ φύσιν δικαιοπραγουσῶν*, vielmehr *εἰς προαιρέσεως ἀμφότερα μονοειδοῦς καὶ ὁμοίας οὔσης ἐν ἅπασι τῆς τῶν ψυχῶν ὑποστάσεως*, Op. ed. Touttée, Paris, p. 62; eben darum kann es auch kein *φύσει σώζεσθαι* und *ἀπόλλυσθαι* geben *οὔτε γὰρ ἐπάναγκες ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως εἰς τὴν ἁγίαν υἱοθεσίαν ἐρχόμεθα* ibidem p. 118. Charakteristisch sind insbesondere die Aussprüche des Basilius über die menschliche Freiheit; er vergleicht die Freiheit mit einer Wage, weil sie sich auf gleiche Weise zum Guten und Bösen hinwenden könne hom. in psalm. 61 und stellt so ganz den äquilibristischen Begriff des Pelagius auf, cf. Klose,

Basilius der Große S. 59 seq. Gregor von Nazianz spricht sich ganz wie Origenes über die menschliche Freiheit aus Oratio XXXVII, 20. und Or. II, 17 ἀμφότερα τίθημι τήν τε πρὸς τὸ καλὸν ἐπιτηδειότητα (Anlage) καὶ τὴν εἰς ἔργον ἄγουσαν τὸ ἐκ φύσεως ἐπιτήδειον προαίρεσιν. Auch Gregor von Nyssa rechnet die Freiheit im Gegensatz von jedem Fatalismus so sehr zu den constitutiven Eigenschaften des Menschen, daß er sie ganz als unumschränktes Vermögen des Guten und Bösen schildert, ja als Vermögen frei in die Sünde zu fallen und wiederum durch Bekehrung zum Guten zurückzukehren, in Psalm. c. 8. Ganz besonders wichtig war aber für Chrysostomus vermöge seines praktisch sittlichen Eifers die Bedeutung der menschlichen Freiheit, welche er gegen alle theoretischen und praktischen Irrthümer, die mit der Leugnung oder Beschränkung der Freiheit zusammenhängen, kräftig in Schutz nimmt (cf. Neander, Chrysostomus, erste Ausg. 1. Bd. p. 283 seq.); ja man muß sogar sagen, daß er von diesem Interesse für die menschliche Freiheit bei den neutestamentlichen Stellen, die sie auszuschließen scheinen, sich zu einseitig beherrschen läßt, wie in ep. ad Roman. homil. XIII, zu Römer VII, 20, wovon unten weiteres. Aber für uns fragt sich nun insbesondere, wie dieser Freiheitsbegriff von den Vätern des vierten Jahrhunderts bestimmt wird in seiner Beziehung auf die Sünde und Gnade. Darauf müssen wir antworten, daß eine durch Adams Sünde in der sittlichen Natur des Menschen eingetretene und auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzte Verkehrung im Allgemeinen von diesen Vätern nicht gelehrt wird, wie immer sie von einer Herrschaft der Sünde in der Menschheit seit Adams Fall reden mögen; der freie Wille als Fähigkeit zum Guten ist daher auch immer noch, wenn gleich gebunden und gehemmt, innerlich vorhanden. Athanasius weiß uns viel davon zu sagen, daß durch den Sündenfall das Denken des Menschen verfinstert und sein Wille auf das Nichtige und Verkehrte abgelenkt, und eine Herrschaft des Todes entstanden ist, ad gentes cap. 3 seq. Dabei ist nun wohl zu beachten, daß Athanasius die Vollkommenheit des ersten Menschen constituirt werden läßt dadurch, daß zu der Natur des Menschen die Gnade hinzutrat. Die Verbindung mit dem Logos, wodurch das Denken des Menschen die Richtung auf das Göttlichwahre

und der Wille ebenso auf das Göttlichgute erhielt, — ein Stand, den der Mensch mit seinem freien Willen bewahren sollte, contra gentes cap. 3 de incarnatione Verbi cap. 3, 4. Durch den Sündenfall nun *οἱ ἄνθρωποι τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρεθέντες ἦσαν*, de incarn. Verbi cap. 7, positiv aber cap. 4: *ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν*, das heißt sie traten in den Zustand der nackten Natürlichkeit zurück, über welchen sie durch jene hinzugekommene Gnade hinausgehoben waren; als von der Gnade beraubte bewegten sie sich nun ihrer eigenen nichtigen sterblichen Natur gemäß. Aber wiefern hat dieser Sündenfall Adams auf die Nachkommen gewirkt? Contra Arianos oratio III, 33 sagt Athanasius: es seyen Viele heilig und rein von aller Sünde gewesen, wie Jeremias, der von Mutterleibe geheiligt worden und Johannes, der im Mutterleibe bei der Stimme der Maria gehüpft. Man bemerkt zur Entkräftung dieser Stelle: diese Worte beweisen nur so viel, daß der Mensch auch nach der Sünde das Gute noch thun könne, keineswegs aber, daß die Sünde Adams gar keinen Einfluß auf seine Nachkommen gehabt, denn es werde ausdrücklich beigefügt, daß in ihnen doch die Sünde ihre Folgen, den Tod zurückgelassen habe; ungeachtet ihres heiligen Lebens seyen sie gestorben; solche Individuen seyen nur als Ausnahmen bezeichnet, die nicht in Betracht kommen, indem die Sünde immer wieder von Neuem im Geschlechte hervorgebrochen, weßwegen die Erlösung durch Christus nothwendig war. Allein es ist in dieser Sünde wohl eine Folge der Sünde Adams ausgesagt, nämlich das Sterbenmüssen; es ist auch weiter allerdings vorausgesetzt, daß die Sünde als Macht im Geschlechte vorhanden war seit Adams Fall. Allein einmal ist diese Macht der Sünde nicht als so groß geschildert, daß nicht auch noch ein heiliges Leben möglich ist, und dann ist — und darauf kommt es hauptsächlich an — nichts von einer innern Wirkung der adamitischen That auf die sittliche Natur der Menschen gesagt. Vielmehr ist, wenn wir die Stelle contra Arianos II, 68 dazu nehmen, klar, daß die Folge der Sünde Adams nur war, daß das donum superadditum der Gemeinschaft des Logos abfiel und die Menschen der *ἀσθένεια σαρκὸς* überlassen waren, wie sie aus der Creatürlichkeit folgt; insofern ist allerdings nicht zu sagen, daß der Mensch von der

Sünde Adams gar nicht berührt worden, aber es ist auch keine innere Verkehrung als von Adam vererbte gelehrt; dieß auch nicht in der Exposition in Psalm 51, wo das in Sünden Empfangenwerden damit erklärt wird, daß wir an der Strafe der Eva der Sterblichkeit Theil nehmen. Es ist überhaupt auffallend, daß Athanasius weit mehr von dieser Folge der Sünde Adams und der seit dem Falle vorhandenen Verdunklung der Vernunft, als von der Verkehrung des Willens redet. Wie mag man das, „daß Athanasius den Einfluß der Sünde auf den Willen nicht so zur ausdrücklichen Geltung gebracht“ daraus befriedigend zu erklären meinen, daß er die Theologie im engern Sinn und nicht die christliche Anthropologie behandle, und wie das, daß er immer mit sichtbarer Vorliebe von den Folgen für den Leib redet, daraus erklären, daß er daraus die Nothwendigkeit der Incarnation des Logos folgere? Dagegen ist doch einfach zu fragen, warum er die Nothwendigkeit der Incarnation nicht auf das viel Wichtigere, die Folgen der Sünde für den Willen gegründet, und eben darum zu antworten, weil ihm durch die vorhandene Sünde der Wille in seiner innern Kraft nicht geschwächt erschien, und es sich daher nur darum handeln konnte, daß diesem Willen, nachdem er eine Richtung auf das Verkehrte und Nichtige erhalten, wieder eine Richtung auf das Göttlichgute gegeben, und ihm das wahre Object vorgehalten werde. Die Lehre des Basilius und Cyrillus von Jerusalem über Urstand, Fall und Zustand nach dem Falle ist von der des Athanasius nicht verschieden, nur daß Basilius und Cyrillus die Freiheit als noch vorhandene Kraft zum Guten noch viel entschiedener aussprechen (cf. Basilius in Psalm 96, Klose p. 61). Nach Gregor von Nazianz ist die Folge des Sündenfalls wesentlich die Auflösung der Harmonie des Geistigen, Göttlichen und des Sinnlichen und Materiellen, das im Menschen, vor allem also in Adam in die Einheit verknüpft war (Oratio II, 75. Oratio XXXII, 9); mit der Auflösung dieser Harmonie, die durch die Gemeinschaft mit Gott im Urstande gegeben war, wird nun die Sinnlichkeit herrschend, und der Geist muß mit ihr im Kampfe liegen (carm. IV, v. 65). Merkwürdig ist daher, wie er den Grund der allgemeinen Verbreitung der Sünde schon an sich in der zusammengesetzten Natur des Menschen findet (Oratio XL, 7). Das Sündigen ist

etwas Menschliches καὶ τῆς κάτω συνθέσεως d. h. folgt aus der irdisch zusammengesetzten Natur, weßwegen auch Gott sein πλάσμα ἀβόηθον lassen konnte schon in Adam. Der Leib erscheint ihm nicht daher im Menschen, wie er nun ist, als eine Fessel des Geistes, die ihn in seinem Aufwärtsstreben zurückhält, obwohl auf der andern Seite auch als Zügel, damit der Mensch sich nicht überhebe und seinen Schöpfer nicht verachte (Oratio XVI, 17). Immerhin liegt nun aber auch darin ganz klar die Voraussetzung, daß die Kraft zum Guten, wenn auch von außen gehemmt und insofern gelähmt, noch vorhanden ist, die obenbezeichnete ἐπιτηδειότης, cf. Oratio XXXVII, 13, wo er sagt: daß der eine mehr oder weniger Anlage zum Guten habe, nehme auch ich an, aber diese Anlage allein genügt nicht zur Vollendung, sondern die Vernunft ist es, die sie hervorruft, ἵνα ἡ φύσις εἰς ἔργον ἔλθῃ, wie der Feuerstein, wenn er vom Stahle geschlagen wird und so Feuer entsteht. Was aber nun noch Chrysostomus betrifft, so bemerkt er zu Röm. 5, 19, homil. in ep. ad Roman. X: daß deßhalb, weil Adam sündigte und sterblich wurde, auch diejenigen, die von ihm abstammen, solche seyen, nämlich θνητούς, ist nichts Ungereimtes; daß aber in Folge seines Falles ein anderer ein Sünder geworden, was für eine Consequenz (ἀκολουθία) hätte das? εὑρεθήσεται γὰρ οὕτω μηδὲ δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴγε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός, das heißt: denn in solcher Weise, wenn die Sünde Adams einen andern zum Sünder gemacht hätte, könnte er nicht als der Strafe würdig erfunden werden, sofern er ja nicht von sich selbst aus ein Sünder geworden wäre; was bedeutet sonach, schließt Chrysostomus, das ἁμαρτωλὸς hier? ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καταδεδικασμένοι der Strafe Schuldige und zum Tode Verurtheilte. Hiernach ist klar, daß durch Adams Fall nur die Strafe des Todes, des Sterbenmüssens auf alle übergegangen ist, worunter aber nach dem ganzen Zusammenhange offenbar nur der leibliche Tod verstanden werden kann, und daß von einer sündhaften Befleckung, die auf dem Wege der Zeugung auf die Nachkommen übergegangen wäre, nicht die Rede ist. Geben wir auch zu, daß zunächst von Chrysostomus der Uebergang der persönlichen Sünde geläugnet wird, so müssen wir doch auf der andern Seite sagen, daß, indem er das ἁμαρτωλὸς im Sinne actueller persönlicher

Sünde nimmt, und nicht, was sich ja zunächst darbot, im Sinne des Sündhaftigwerdens, eben daraus hervorgeht, daß er an eine auf dem Wege der Zeugung übergehende Sündhaftigkeit gar nicht dachte und seinem Standpunkte gemäß denken konnte, was gewiß nicht nur im Gegensatze gegen gnostische und dualistische Irrthümer seinen Grund hat, mit dem er es ohnedieß in jener Stelle nicht zu thun hat. Die Stelle in genes. sermo IX, wo er auseinandersetzt, daß Tugend und Laster Sache des freien Willens und nicht der Natur sey, weil im letzteren Falle durchaus die Schlechten Schlechte und die Guten Gute erzeugen müßten, diese Stelle hat in seinem Systeme eine allgemeine Bedeutung, sie schließt den Uebergang eines sittlichen habitus überhaupt aus, mithin auch die Erbsünde im strengen Sinn. Das was in ps. 50 hom. 2 (welche Homilie Montfaucon zwar unter die spuria rechnet, aber ohne genügend durch innere Gründe gestützt zu seyn, weil der Inhalt zu Chrysostomus System ganz paßt, man vergleiche nur die hom. XIII in Roman. damit) auseinandergesetzt wird, bestätigt dieß vollkommen. David wolle sagen, daß die Sünde, welche unsere Stammeltern besiegt, durch die Abstammung sich eine Bahn bereitet, nicht als wäre φυσικὴ τῆς ἁμαρτίας ἡ ἐνέργεια, sondern die Uebertretung sey nur die Quelle der Leidenschaften gewesen, mit welchen unsere Natur jetzt zu kämpfen habe, was dann so erklärt wird: da sie (die Voreltern) sündigten, so wurden sie der Vergänglichkeit unterworfen und zeugten auch sterbliche Kinder, welchen Begierden und Lüste nachfolgen; gegen diese kämpft dann die Vernunft und erlangt durch den Sieg Ruhm und Schande durch die Niederlage; nur also die entfesselte Macht der Sinnlichkeit, oder umgekehrt, die Schwachheit des Fleisches ist die Ursache des Sündigens und von einer innern Befleckung nicht die Rede, im Gegentheil noch die Kraft dagegen anzukämpfen vorhanden. Die Stelle Rom. VII. 20: wenn ich thue, was ich nicht will, so thue nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde, erklärt Chrysostomus so: der Apostel schreibe damit weder der Natur der Seele noch der Natur des Fleisches als solcher die Schuld zu, sondern dem bösen Thun, der πρᾶξις; von einer innerlichen Verkehrung und einem innerlichen Gebundenseyn des Willens will er hier gar nichts wissen, sondern hebt immer aus allem die

Freiheit als die genugsame Kraft zum Guten heraus. Eben das, daß er das Mittlere zwischen einer rein spontanen fast äquilibristischen Freiheit und der gnostischen Vorstellung eines von Natur Gut- und Bösesehn nicht findet, ist für ihn wie zuletzt den Standpunkt aller Griechen das Bezeichnende. Von da aus wird sich uns nun auch das richtige Urtheil ergeben über das, was diese Väter vom Wirken der Gnade im Proceß der Aneignung des Heiles lehren. Aus dem Bisherigen folgt von selbst, daß so gewiß durch die Sünde keine innere Störung entstanden ist, auch keine innerlich umbildende schöpferische Gnade stattfinden kann, daß der Begriff der Gnade wesentlich angewendet wird auf die Weltregierung und die Offenbarung, Menschwerdung und Erlösung als objective Thatsachen, und als Heilsgnade wesentlich erleuchtend und den Willen von außen unterstützend und sein Thun ergänzend und potenzirend gedacht wird; dieß haben wir nun zu erweisen. Unnöthig ist es, Aussprüche dieser Väter darüber, daß überhaupt der Mensch, namentlich sofern er einmal Sünder, schwach und sterblich ist, der Gnade zu Erreichung seines Endzieles bedarf, anzuführen, denn in dieser allgemeinen These: *χρεία θείας χάριτος*, Cyrill. Cat. IV, 1, stimmen alle überein. Besonders stark in solchen rednerischen Aussprüchen über die Nothwendigkeit der Gnade ist Gregor von Nazianz, sofern er oft wiederholt, wie wir alles, was wir im Leiblichen und Geistigen sind und haben, Gott verdanken; cf. den Eingang der Oratio XXI, wo er sagt: Indem ich die Tugend preise, preise ich Gott, von welchem den Menschen die Tugend und der Antrieb kommt, durch die eingeborne Erleuchtung *διὰ τῆς συγγενοῦς ἐλλάμψεως* zu ihm zurückzustreben *ἐπανάγεσθαι*; denn indem wir Vieles und Großes, mehr als einer auszusprechen vermöchte, von Gott schon empfangen haben und noch empfangen werden, so ist doch das Größte *καὶ φιλανθρωπότατον ἡ πρὸς αὐτὸν νεῦσις καὶ οἰκείωσις*, daß wir uns zu ihm neigen und uns ihm verwandt fühlen; so wird also die sittlich-religiöse Anlage, der sittlich-religiöse Grundtrieb auf die göttliche Gnade als ursprüngliche Erleuchtung zurückgeführt. Ebenso häufig spricht sich Chrysostomus in dieser allgemeinen Weise aus, daß wir zu allem die Gnade und Gottes Hilfe bedürfen, so schwach sey der Mensch und für sich nichts. (In Roman. hom. XIV, 7.) Aber wie werden nun

Gnade und Freiheit im Proceß der Heilsaneignung zusammenwirkend gedacht? Der gemeinsame Lehrtypus dieser Väter ist, daß sie den freien Willen vorausgehen und anfangen, und dann die Gnade hinzutreten und vollenden lassen, und wenn sie nun auch wieder den Anfang auf die Gnade zurückführen, doch dabei nicht den vollen Begriff der gratia praeveniens interna einführen. Cyrillus von Jerusalem sagt in der Prokatechesis cap. 1 seq.: Gott ist freigebig im Wohlthun, aber er wartet auf den redlichen Vorsatz eines Jeden; verharrest du in deinem bösen Willen und Vorsatze, so erwarte nicht, daß du die Gnade (der Taufe) erhalten wirst; zwar wird das Wasser dich aufnehmen, aber der heilige Geist nimmt dich nicht auf; sage nicht, wie werden meine Sünden ausgelöscht; ich antworte *τῷ θέλειν τῷ πιστεύειν*, — und dieser Glaube wird sodann cap. 16 als die *ὑποδοχὴ τῆς διδασκαλίας* bezeichnet; cf. auch Cat. 1, 3: *εἰ δὲ ἄξιον καταλάβῃ τούτῳ δίδωσιν ἑτοίμως τὴν χάριν*, und Cat. III, 2: *ἑτοιμάσατε τῆς ψυχῆς ἀγγεῖα καθαρὰ διὰ τῆς ἀνυποκρίτου πίστεως πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος*, waschet eure Kleider durch die Buße rein ꝛc. Man kann nun allerdings sagen, das sey nur die durch Glauben und Buße vermittelte Empfänglichkeit für die Gnade. Allein es fragt sich dann weiter, ob und wie weit diese Disposition eigene That des Menschen ist und seyn soll. Wenn man nun Stellen dafür geltend macht, daß nach Cyrillus der Glaube selbst wieder Werk der Gnade sey, wie *δύναται γὰρ ὁ θεὸς καὶ τὸν ἄπιστον πισοποιῆσαι, ἐὰν μόνον δῷ τὴν καρδίαν* (Procatech. cap. 17 und so noch öfters) so kommt es eben darauf an, wie weit diese zum Glauben führende Gnade die innerlich wirkende Gnade des heiligen Geistes sey; man kann dieß um so weniger unbedingt annehmen, als Cyrillus mit so großer Bestimmtheit den Empfang des Geistes und der Erleuchtung von dem Empfangen der Taufe abhängig macht cfr. schon die Procatechesis, wobei auch noch der Begriff vom Glauben selbst in Betracht kommt, welcher vorzugsweise Annehmen der Lehre und insofern nur menschliche That ist, wie immer die allgemeine Gnade darauf vorbereitend wirken mag. Im Getauften und Glaubigen läßt dann Cyrillus die Gnade und die menschliche Freiheit ganz in ähnlicher Weise wie Origenes cooperiren, cf. Cat. XVII. 37.: meist führt man dafür die Stelle an

Cateches. I, cap. 3.: *ὥσπερ γὰρ κάλαμος γραφικὸς ἢ καὶ βέλος χρείαν ἔχει τοῦ συνεργοῦντος οὕτω καὶ ἡ χάρις χρείαν ἔχει τῶν πιςευόντων*, allein im Zusammenhang ist von dem zu Taufenden die Rede. Das daß im getauften Glaubigen ein eigentliches Cooperiren der Gnade und des freien Willens ex propriis viribus stattfindet, wodurch das eigene Menschliche ergänzt und potenzirt wird (*τὸ μὲν γάρ τι παρὰ σεαυτοῦ ἔχεις, τὸ δέ τι παρ' ἐκείνου (θεοῦ) πολὺ λαμβάνεις* Cat. V, 9.), erhellt vielmehr aus dem, was Cyrillus von der Heilsordnung lehrt, wovon unten. Wenn von Basilius behauptet worden ist, clarius quam alii patres graeci de gratia disseruit et libero arbitrio minus tribuit, quamvis illud agnoscat (Dupin, Nova bibliotheca auctor. eccles. tom II)), so ist dieß nur Schein, entstanden durch seine überschwängliche Schilderungen von der Wirksamkeit des heiligen Geistes, in welchen er aber nach den neuern Nachweisungen bedeutend von Plotin abhängig ist (vgl. Basilius M. Platonizans von Jahn, Bern 1838). Allein genauer angesehen lehrt er nichts Anderes als Cyrillus, ja das Cooperiren von Gnade und Freiheit tritt eigentlich bei ihm noch viel bestimmter hervor. Mit großer Vorliebe kehrt er immer auf das Thema zurück, daß der heilige Geist nur den Würdigen zu Theil werde, de spir. sancto cap. 22: Nur diejenigen, welche das Irdische gering schätzen und sich darüber erheben, werden der Gabe des heillgen Geistes gewürdigt. Nur wenn alle die Leidenschaften, die in der Seele wegen ihres Verkehrs mit dem Fleische Platz gegriffen, aus ihr weggeschafft sind, kann der h. Geist in ihr Wohnung nehmen, de spiritu cap. 9. noch stärker hom. in Psalm 61. In den homil. in Psalm 33 sagt er: Das wahre Licht ertheilt seinen Glanz nicht Allen, sondern nur denen, die seiner würdig leben. Wenn man behauptet hat, damit sey nur der Satz ausgesprochen: daß die Reinheit und Klarheit der Erkenntniß bedingt sey durch die Sittlichkeit oder wie Gregor von Nazianz es ausdrücke: *πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας* (Wörter S. 316), so ist dadurch der Sachverhalt noch sehr wenig genau bezeichnet. Basilius legt in dem Sinne so großes Gewicht auf die Würdigkeit des Menschen als Bedingung der Empfangnahme des erleuchtenden und vollendenden heiligen Geistes, daß der Mensch durch ascetische Uebungen sich von den Leidenschaf-

ten und aller irdischen Befleckung reinigen müsse; nach dem Maße, in welchem der Mensch so von Irdischem sich reinigt, empfängt er die Erleuchtung und Vollendung durch den Geist, de spiritu cap. 26. und cap. 9., wo die Ausdrücke: nach dem Maße des Glaubens und der Reinheit vom Bösen wechseln. Durch den heiligen Geist wird dann der menschliche Geist, erst in das Element der göttlichen Wahrheit und Schönheit versetzt, welches insofern etwas über die menschliche Natur Hinausgehendes ist, cfr. die Stelle in Psalm XXIX, 5.: πλὴν ἵνα καὶ κάλλος ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ καὶ δύναμις τῶν δεόντων ἐπιτελετικὴ· θείας εἰς τοῦτο χάριτος χρήζομεν—ὑψοῖ (der Psalmist) τὸν θεὸν λέγων, ὅτι ἐν τῷ θελήματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν· καλὸς μὲν γὰρ ἤμην κατὰ φύσιν, ἀσθενὴς δὲ διὰ τὸ ἐξ ἐπιβουλῆς τῆς ὄφεως νεκρωθῆναι τῷ παραπτώματι· τῷ οὖν κάλλει μου ὅ παρὰ σοῦ ἔλαβον ἐκ τῆς πρώτης κατασκευῆς προςέθηκας δύναμιν τὴν τῶν δεόντων πρακτικήν. Zu bemerken ist dabei, daß, wenn diese Gnade des heiligen Geistes allerdings auch postulirt wird zur Vollbringung guter Werke, doch für Basilius unverkennbar das Wichtigste ist, durch den heiligen Geist zur Anschauung der göttlichen Wahrheit, der unaussprechlichen Schönheit des Urbildes erhoben zu werden, de spiritu cap. 9. Gregor von Nazianz ist von Augustin bekanntlich öfters als Gewährsmann seiner Lehre von der Sünde und Gnade angeführt worden, und so haben auch neuere katholische Theologen, wie der Mauriner Clemencet in der Vorrede zu den Opera Sti. Gregorii in Gregor den Augustin selbst, und den entschiedenen Bekämpfer des Pelagius zu hören geglaubt. Dazu gibt die rednerische und unbestimmte Weise des Gregor einen gewissen Anhalt, aber nicht ohne daß man das, was man wünscht, in seine Worte erst hineindeuten müßte. Zu der Stelle Röm. IX, 16.; es liegt nicht an Jemandes Laufen, bemerkt Gregor: da es einige gibt, die so stolz sind auf ihre gute Handlungen, daß sie Alles sich zuschreiben, und nichts τῷ πυιήσαντι καὶ σοφίσαντι καὶ χορηγῷ τῶν καλῶν, so belehrt diese jener Ausspruch, ὅτε καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς δεῖται τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας oder vielmehr, daß selbst die Fähigkeit das Pflichtmäßige zu wählen etwas Göttliches und ein Geschenk der Menschenliebe Gottes ist, denn es kommt ebensowohl auf uns an

als auf das ἐκ θεοῦ σώζεσθαι. Ullmann hat mit Recht in seiner Monographie S. 431 bemerkt: die Erklärung dieser Stelle, so wie die ganze Entwicklung, die hier Gregor gebe, sey origenistisch und Origenes sey in dieser Beziehung der Vorläufer des Pelagius gewesen. Es ist verkehrt dagegen zu sagen: durch die Bemerkung, daß auch das wirkliche Wollen der Gnade bedürfe, sey Gregor über die Erklärung des Origenes hinaus: das ist eine leere Wortklauberei, da Origenes dasselbe sagen könnte und anderwärts auch sagt. Jedenfalls ist Gregor darin nicht über Origenes hinaus, daß er dieses Wollen auf eine gratia praeveniens interna zurückgeführt hätte; muß man doch zugestehen, „daß Gregor nirgends die zuvorkommende Gnade ausdrücklich lehre;" in der angeführten Stelle wenigstens ist die βοήθεια nichts als die allgemeine Gnade der Schöpfung, Regierung und Offenbarung (σοφίσαντι), was auch vollkommen mit dem oben über die Freiheit und Kraft des natürlichen Menschen Gesagten zusammen trifft. Wie vag Gregor denkt, wie wenig er nur den Begriff einer neuen Schöpfung durch den heiligen Geist in seiner Bedeutung zu fassen vermag, beweisen Stellen, wie oratio XLIV, 8.: „Erscheine nicht leer vor mir, spricht der Herr, sondern wenn du etwas Gutes hast, so bringe es mit; jetzt aber erscheine neu, ganz umgewandelt, lasse eine gute Umwandlung in dir vorgehen, sey aber nicht stolz darauf; diese Umwandlung ist von der rechten Hand des Höchsten, von welchem dem Menschen alles Gute kommt, denn das Wort Gottes will nicht, daß du immer in demselben Zustande bleibest, du sollst ein neues Geschöpf werden, wenn du gesündigt hast, zurückkehren, wenn du tugendhaft wandelst, dich noch mehr anstrengen." Auch die Stelle, welche Ullmann aus Carm. IV, v. 89. anführt als Beweis für eine unmittelbare Unterstützung zum Guten, wornach der heilige Geist im Kampfe des Fleisches und Geistes dem Geiste die Hand bietet, führt nicht über das hinaus, was wir bisher als Lehre der Griechen fanden. — Auf eine nähere Ausführung der Lehre des Gregor von Nyssa einzugehen, ist unnöthig, da er nichts Eigenthümliches hat und am meisten an Basilius hier erinnert, cf. de scopo Christiani. Op. Paris. 1638. III, p. 309. Dagegen aber müssen wir den Chrysostomus um seiner theologischen Bedeutung überhaupt willen

und seines kanonischen Ansehens, das seine Lehre auch hierin in der griechischen Kirche gewann, etwas genauer berücksichtigen. Wir gehen aus von einem Ausspruch in der 12. Homilie zum Hebräerbrief, in welchem er sagt: Alles steht zwar in Gottes Macht, aber οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι, es steht somit in seiner und in unserer Macht; denn wir müssen zuerst das Gute wählen, und wenn wir gewählt haben, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰςάγει. οὐ προφθάνει (kommt zuvor) τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα τότε πολλὴν εἰςάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν. Im gleichen Zusammenhang erklärt er dann die Stelle Röm. 9, 15. 16. dahin, daß der Apostel dem das Ganze zuschreibe, dem das größte Theil zukomme; ἡμῶν γὰρ τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν; weil nun das Letztere das Größte, Bedeutendste ist, schreibe der Apostel nach gewöhnlicher menschlicher Redeweise Gott Alles zu, denn wenn der Mensch nicht den Einfluß von oben τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς — die hinziehende Gewalt (ein Lieblingsausdruck des Chrysostomus, welchen er mit συμμαχία erklärt) erlange, sey Alles vergeblich. Gott wolle nicht, daß Alles ihm angehöre, damit es nicht scheine, als belohne er uns ohne Grund, aber er wolle auch nicht, daß das Ganze unser gehöre, damit wir nicht in Hochmuth verfallen. Ebenso sagt Chrysostomus in Joh. hom. XVIII., daß wenn wir angefangen haben und das Wollen darbieten, er uns viele ἀφορμὰς σωτηρίας, Mittel und Gelegenheiten zum Heil zu gelangen, gebe. In gen. hom. XLII, 1.: wenn Gott, der die Gedanken unseres Geistes weiß, sieht, daß wir einen gesunden Sinn haben und daß wir eifrig nach Tugend streben, so gewährt er uns sogleich seine Gnade, erleichtert uns unsere Mühe und stärkt unsere schwache Natur. So sehr ist diese Anschauungsweise, daß der Mensch mit seinem Wollen und Thun den Anfang machen müsse, und dann erst die Gnade mit ihrem Beistande dazu komme, die von Chrysostomus mit Bewußtseyn und Consequenz festgehaltene, daß er auch solche Stellen der Bibel, die den Ausleger eigentlich nöthigen, über sie hinauszugehen, doch auf sie zurückzuführen sucht. Zu der Stelle Philipp 2, 13.: Gott wirkt das Wollen und Vollbringen, wehrt Chrysostomus zuerst den Sinn ab, als ob der

Act des menschlichen Wollens und Vollbringens ganz nur auf Gott zurückzuführen sey, was mit der Aufforderung an den menschlichen Willen im gleichen Zusammenhang streiten würde, und bezeichnet nun dagegen das als den wahren Sinn: wenn wir wollen, dann bewirke er, daß wir wollen, und gibt uns προθυμία, Geneigtheit des Willens und das Wirken. Deutlicher setzt er noch dazu: ὅταν γὰρ θελήσωμεν αὔξει τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπὸν, wenn ich das Gute thun will, so bewirkt er das Gute und bewirkt durch es auch das Wollen, was offenbar nur heißen kann, daß wir durch Gutesthun auch die Geneigtheit unseres Willens vermehren, wie er selbst sagt: δείκνυσιν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κατορθοῦν πολλὴν εἰς τὸ θέλειν λαμβάνομεν προθυμίαν· καθάπερ γὰρ τὸ ποιεῖν ἐκ τοῦ ποιεῖν γίνεται οὕτως ἐκ τοῦ μὴ ποιεῖν τὸ μὴ ποιεῖν, was er mit einzelnen Beispielen belegt. Von einer zuvorkommenden, innerlich wirkenden Gnade, durch welche der Wille als Princip willig gemacht und das Wollen als Act angeregt würde, weiß also Chrysostomus nichts — dieses Mittlere zwischen schlechthin Alleinwirken Gottes und dem Alleinwirken des menschlichen Willens aus sich, ist für ihn gar nicht vorhanden, weil es ihm mit dem ersten zusammenfallen würde gemäß seiner Voraussetzung der ganz spröden Spontaneität des menschlichen Willens. Es ist ganz bezeichnend, wie er in der gleichen Stelle redet von einem παρασχεῖν προαίρεσιν συγκεκροτημένην διαπαντὸς (ganz in sich zusammengepreßt oder zusammengehalten) ἐσφιγμένην (zusammengebunden) ἀδιάχυτον (nicht zerfließend). Dadurch ist er auf die textwidrige Erklärung geführt, daß Gott insofern uns das Wollen gebe, als in Folge unseres eigenen vorausgehenden Wollens und des Erfolges, den Gott dem Thun gibt, die Willenskraft in sich und durch sich wächst. Wenn dieß nicht verständlich und bezeichnend ist für seinen und den griechischen Standpunkt überhaupt, so ist es nichts. Es lassen sich aber auch noch andere Stellen anführen, in welchen Chrysostomus ebenso dem Begriff einer innerlich vorbereitenden Gnade ausweicht, wie zu Joh. 6, 44., wo freilich auch noch manche neuere exacte Exegeten nur eine in der menschlichen Natur an sich noch liegende Empfänglichkeit und Sehnsucht, also ein natürliches Ziehen Gottes in dem auf ihn sich richtenden Triebe, nicht eine damit sich zusammenschließende innere

Wirkung der vorbereitenden Heilsgnade finden wollen; Chrysostomus redet aber hier sogar nur von ὁδηγεῖν und noch allgemeiner von βοήθεια, und reservirt bei dem ἑλκύειν sogleich ὅ καὶ αὐτὸ οὐ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει ἡμᾶς βοηθείας δεομένους, wobei noch gelegentlich bemerkt werden mag, wie Didymus Joh. 6, 45. das μαθὼν καὶ ἀκούσας erklärt mit: ὁ τοίνυν κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀκούσας καὶ μαθὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἔρχεται διὰ πίστεως πρὸς τὸν κύριον. Auch Joh. 6, 37. bemerkt Chrysostomus zu den Worten: πᾶν ὅ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ nur: οὔ τι τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς. Was also dem Glauben vorausgeht und es möglich macht, ist nicht nur selbstverständlich das Factum der Offenbarung und Incarnation, sondern es ist auch das allgemeine göttliche Walten, wie es den Menschen zum Glauben hinführt, und das Gute in ihm stärkt, und wie es sich insbesondere der in der Schrift enthaltenen Lehre und der Verkündigung derselben in der Gemeinde (cf. homilia XI, zu 2 Kor. 5, 20. 21.) bedient. Wie sehr aber auch Chrysostomus vom übernatürlichen Ursprung der Schrift überzeugt ist, ihre Wirkungsart auf den menschlichen Geist ist ihm in der Regel nur die natürliche, logisch moralische, und wenn er auf der einen Seite mit großer Beredtsamkeit die herrlichen Wirkungen des gelesenen Wortes auf das Gemüth schildert, vgl. die 390 zu Antiochia zur Empfehlung des Bibellesens gehaltene Predigt, und zugleich entschieden ausspricht, daß die Vernunft die göttlichen Wahrheiten in der Schrift nicht recht zu erkennen und zu verstehen vermöge, wenn sie nicht durch denselben Geist, der diese göttlichen Wahrheiten von Anfang an den Menschen geoffenbart habe, durch den heiligen Geist erleuchtet werde (hom. 33 über die Apostelgeschichte), so stellt er doch immer sogleich wieder die Vernunft des Menschen und den freien Willen auf die andere Seite, und wehrt fast ängstlich ab, daß doch ja die eigene Freiheit nicht beeinträchtigt werde (vgl. ebendaselbst und in genes. hom. XIX, 1.: Gott räth uns, ermahnt uns, aber eine Nothwendigkeit legt er uns nicht auf, er legt uns die angemessenen Heilmittel vor, aber τὸ πᾶν κεῖσθαι ἀφίεσιν ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ κάμνοντος. Eine Erleuchtung des Verstandes durch den göttlichen Geist nimmt er immerhin mit allen Griechen an, aber eine

das subjective Heilsleben im Princip ermöglichende Grunderleuchtung lehrt er nicht, wenigstens wird das, was er von der Wirkung der Taufe sagt, nicht dafür gelten können; er läßt eben neben dem eigenen Erkennen des Menschen die Gnade des heiligen Geistes unterstützend hergehen. Vollends aber eine den Willen innerlich anfassende zuvorkommende Gnadenwirkung ist seinem ganzen System zuwider; sagt man, der Begriff einer solchen innerlich zuvorkommenden Gnade habe ihm einer neceßitirenden gleichkommen müssen, weil er den Begriff der Gnade und Freiheit im Gegensatz zum gnostischen Dualismus in's Auge faßte, so ist schon das eine Fiction, wenn man alle seine Auslassungen über Gnade und Freiheit nur unter dem Schreckbilde dieses gnostischen Dualismus entstanden seyn läßt, und es rechtfertigt ihn selbst diese Voraussetzung nicht, weil auch unter dieser Voraussetzung die Distinction zwischen einer neceßitirenden Gnade und einer auf die freie Empfänglichkeit zuvorkommend wirkenden Gnade möglich gewesen wäre, so daß man, wenn er sie nicht macht, schließen muß: er habe sie nicht machen wollen, jedenfalls nicht machen können, gebunden durch die Prämissen seines ganzen Standpunkts. Aber auch der ganze weitere Verlauf des subjectiven Heilslebens erscheint bei Chrysostomus als ein solches Cooperiren der Gnade und Freiheit, in dem beide coordinirt als gleichartige Factoren wirken, nicht subordinirt. Der freie Wille thut aus seiner eigenen Kraft das Gute, wie es das Wort Gottes vorschreibt, die Gnade wirkt mit, sie wirkt aber nicht mit als das mit der Empfänglichkeit des Ichs innerlich zusammengeschlossene Lebensprincip, aus welchem die eigene Selbstthätigkeit des neuen Menschen aufsteigt und fortan befruchtet sich entfaltet, sondern sie wirkt mit, einmal in der Form der Providenz überhaupt, die Kraft des Menschen erhaltend und stärkend, die äußern Mittel und Gelegenheiten (ἀφορμάς) darbietend, den Erfolg gewährend, und wirkt so natürlich; sie wirkt aber auch mit als Heilsgnade im engern Sinn, als Beistand des heiligen Geistes. Dafür lassen sich viele Aussprüche anführen ad Hebraeos cap. XIII. hom. XXXIV: *τοῦτο γάρ πάντων αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τὸ παραμένειν ἡμῖν ἀεὶ τὴν χάριν τοῦ πνεύματος· αὕτη γάρ πρὸς ἅπαντα ἡμᾶς ὁδηγεῖ· ὥςπερ ὅταν ἀποπτῇ ἡμῶν* (von uns wegfliegt) *ἀπόλλυσιν ἡμᾶς καὶ ἐρήμους ποιεῖ*, weiter de

verbis Apostoli: habentes autem eundem Spiritum fidei hom. 1, 5. sagt Chrysostomus: Damit wolle der Apostel zeigen, daß es zuerst unsere Sache ist zu glauben, und dem, der uns ruft, zu folgen, aber nachdem wir den Grund des Glaubens gelegt, bedürfen wir der Hülfe des Geistes, damit er beständig und unerschütterlich bleibe, denn weder Gottes noch des Geistes Gnade kommt unserm Vorsatz zuvor — sondern erst, wenn wir uns ihm genaht haben, gibt er uns seine ganze Hülfe. Schon die ganze Ausdrucksweise in diesen und ähnlichen Stellen verbietet uns aber dieses Verhältniß zu innerlich zu denken, und wir müssen nun auch auf der andern Seite daran erinnern, wie er solchen Stellen, wie Gal. 3, 20.: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir, oder 2 Kor. 5, 17.: ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur, in seinen Homilien immer die dogmatische Bedeutung ausbeint, sie in's Moralische hinüber deutet und den spröden freien Willen einschiebt. Bedenkt man dieß, so könnte man in der That zweifelhaft werden, ob Chrysostomus nur überhaupt eine unmittelbar auf den Willen gehende Wirkung des heiligen Geistes annehme und sie nicht stets als durch den Verstand, der erleuchtet wird, vermittelt denke, aber wir wollen dieß nicht geradezu behaupten, obwohl das zu seinem Begriff von Willen ganz passen würde, müssen aber nun dagegen sagen, daß diese Wirkungen des Geistes nur als von Außen hinzutretende und einzelne erscheinen, durch welche das Natürlichgute vermehrt, erhöht und geweiht wird. Nicht zu übersehen ist, wie Chrysostomus selbst da, wo der Text keine Veranlassung gibt, den Besitz des Geistes gerne auf die gratia gratis data, besondere Gnadengaben deutet, vgl. in Galat. Commentar zu Gal. 3, 2. Darin also, in diesen übernatürlichen Kräften und Gaben, die zum Natürlichguten hinzukommen, besteht vor Allem der Besitz des heiligen Geistes. Wenn demnach auch seine Lehre von Gnade und Freiheit nicht die pelagianische genannt werden wollte, so ist sie doch die semipelagianische; und wenn man nun zur Entschuldigung dieser dogmatischen Unvollkommenheit so oft daran erinnert, daß es eben der vorherrschend sittlich-praktische Standpunkt sey, der ihn in der Durchführung der religiösen Betrachtung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit gehindert habe, daher immer wieder, so oft man auch glaube,

auf den religiösen Standpunkt geführt zu werden, der sittliche als der vorherrschende zum Vorschein komme, so ist eben gerade das Einnehmen dieses vorherrschend praktisch-sittlichen Standpunkts das Bezeichnende für ihn, und nur ein ganz willkührlicher, äußerlicher Pragmatismus kann dieß aus äußern Gründen und Bedürfnissen erklären wollen. Diese Lehrweise des Chrysostomus ist aber um so bedeutsamer, weil er nicht nur, wie so manche seiner Vorgänger oft es thun, in gelegentlichen Aussprüchen über Gnade und Freiheit rhetorisirt, sondern, wenn auch nicht eine vollständige und präcis durchgeführte, dogmatische Theorie, doch bestimmte dogmatische Gesichtspunkte aufstellt und festhält, welche als solche nun auch mit seinem persönlichen Ansehen übergegangen sind in die Lehre der spätern griechischen Väter, und im Wesentlichen von der griechischen Kirche nicht mehr überschritten worden sind. Die Bestätigung der bisher ausgeführten Auffassung von der Lehrweise der griechischen Väter des 4. Jahrhunderts liegt auch in ihrer ganzen Anschauungsweise vom ordo salutis und den einzelnen Momenten desselben. Die Vergesetzlichung des Christenthums, die Abschwächung, Veräußerlichung, Auflösung der biblischen Lehre von Buße, Glaube, Werken im Verhältniß zu einander und zu der göttlichen Gnade, deren Anfänge wir schon bei den frühern Vätern gefunden, ist hier schon sozusagen eine vollendete Thatsache. So lehrreich es nun wäre, diesen Punkt, der von den Dogmenhistorikern noch weit nicht genug in seinem ganzen Zusammenhang erörtert worden ist, genauer zu berücksichtigen, so müssen wir uns doch hier auf einige Bemerkungen beschränken. Unverkennbar ist es vor Allem, wie der Begriff des Glaubens unsern Vätern mehr und mehr zur Rechtgläubigkeit wird, jedenfalls zur theoretischen Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Grundlehren. Man vergleiche Cyrill von Jerusalem, außer den obigen Stellen noch Cat. IV, cap. II. *ὁ γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν, καὶ πράξεων ἀγαθῶν· καὶ οὔτε τὰ μὴ μετὰ εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελειούμενα προσδέχεται ὁ θεός, καὶ οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα θεῷ.* Basilius sagt am Schlusse seiner Moralia: Was ist das Merkmal des Christen? Der in der Liebe thätige Glaube. Was ist das Merkmal des Glaubens? Die nicht zweifelnde Ueberzeugung von der Wahr-

heit, der von Gott eingegebenen, welche durch kein Denken der Vernunft erschüttert wird, wie er nachher sagt, der Gläubige erweise sich darin, daß er nichts von den Lehren zu verwerfen und nichts hinzuzufügen wage. Dieß ist nun freilich nicht so gemeint, als ob durch die bloße Rechtgläubigkeit und das Annehmen der Grundwahrheiten des Christenthums nach der Ansicht dieser Väter der Begriff des Glaubens erschöpft wäre. Der Glaube ist ihnen allerdings auch ein Willensact, und zwar nicht nur als die Willigkeit, die von Gott geoffenbarte über unsern Verstand hinausgehende Wahrheit im Gegensatz von Zweifeln und Grübeln anzuerkennen, (cf. Chrys. Hom. XXII in Hebr. Hom. V in Col. u. sonst), sondern auch als das persönliche Vertrauen auf die Macht, Güte, Gerechtigkeit Gottes (Chrysost. zu Röm. 4, 18. 19.), insbesondere auch die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus, was aus Chrysostomus zu belegen nicht nöthig ist. Dennoch schlägt immer wieder der theoretische Begriff von Glauben vor, und vergeblich würden wir bei den Griechen den Begriff von Glauben suchen, welchen Augustin aufstellt, wornach er die Empfangnahme der nicht nur sündenvergebenden, sondern auch wiedergebärenden Gnade und insoferne auch die principielle Wurzel aller guten Werke ist. Vielmehr pflanzt sich die Vorstellung, welche wir bei den frühern griechischen Vätern schon fanden, daß die Werke nur äußerlich ergänzend und vollendend als ein zweites Besonderes hinzukommen müssen, fort, ja sie befestigt sich noch mehr, wie sich dieß in der oben angeführten Stelle des Cyrillus deutlich ausspricht, und bei Chrysostomus in vielen Stellen, in welchen er ganz ebenso, wie er der Gnade immer die Freiheit gegenüberstellt, so auch dem Glauben die Werke als die nothwendige und wesentliche Ergänzung (cf. z. B. Chrysost. zu Ephes. 2, 8—10.). Ebendarum sind nun auch diese Werke als die eigene That gedacht, und dieß um so mehr, da sie als verdienstlich gelten nicht nur für Erwerbung der künftigen Seligkeit, sondern auch der Vergebung der Sünden, was weiter zusammenhängt mit der Vorstellung, daß für die nach der Taufe begangenen Sünden die eigene Leistung des Menschen zur Entsündigung eintreten muß. Chrysost. hom. in Joh. LXXII: ἀποσμήχει (ῥυπαρίαν) πρῶτον τὸ λουτρὸν ὕστερον δὲ καὶ ἕτεραι ὁδοὶ παντοδαπαί, worunter er das Almosen besonders hervorhebt.

Je mehr gerade einzelne Werke als besonders verdienstlich, ja am Ende sogar überverdienstlich geltend gemacht werden, desto mehr wird eine selbstständig mit der Gnade cooperirende menschliche Kraft als wirksam vorausgesetzt; der die Entwicklung des subjectiven Heilslebens veräußerlichende und atomistisch zerbröckelnde Ergismus ist nichts anderes, als Pelagianismus oder Semipelagianismus. Diesen Schluß kann man nicht ablenken durch Hinweisung auf solche Aussprüche dieser Väter, in welchen das menschliche Verdienst geläugnet und alles auf die Gnade zurückgeführt und ebenso den Werken als äußeren der Werth abgesprochen wird ohne die rechte Gesinnung, von der sie getragen seyn müssen, und ebendarum sogar der Glaube als das Einzige erklärt wird, wodurch wir gerecht und selig werden. In den das Verdienst läugnenden Aussprüchen der Väter, an welchen besonders Chrysostomus reich ist, obwohl sie auch bei andern vorkommen, wie Gregor von Nazianz, Oratio XIX, 8, Gregor von Nyssa, de baptismo: *ἡ χάρις μὲν τοῦ δεσπότου δῶρον, ἡ δὲ πολιτεία* (Anwendung) *τοῦ τιμηθέντος κατόρθωμα· χάριτος δὲ ἧς ἔλαβεν οὐδεὶς μισθὸν ἀπαιτεῖ ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ὀφείλει* etc. — in diesen und ähnlichen Aussprüchen liegt, wenn wir sie mit der Auslegung der Stellen der Schrift, in denen alles Heil aus der Gnade abgeleitet wird (vide oben), vergleichen, daß von einem Verdienste im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede seyn kann, weil der Mensch zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet ist, weil er nicht einmal das alles leistet, was er schuldig ist, weil endlich die Gnade das Meiste thut, so daß des Menschen Thun dagegen verschwindet und ebendarum das menschlich unvollkommene Thun übersehen werden muß, wenn der Mensch belohnt werden soll, kurz es ist nur der Gesichtspunkt des ungleichen Verhältnisses des göttlichen und menschlichen Thuns und speciell der Gesichtspunkt der menschlichen Demuth, von dem hiebei ausgegangen wird, welchen letztern Chrysostomus hom. II in Psalm. L bezeichnend so ausdrückt: Der Tugendhafte denke nur an seine Sünden, nicht an seine Tugenden, und erzähle nur jene, nicht diese; verbirg, was du Gutes thust, damit der Herr es bekannt mache. Deswegen ist nun aber doch das menschliche Thun, wenn wir die wirkende Kraft in Betracht ziehen, nicht weniger das eigene, und ein Rationalist könnte das alles auch unterschreiben. Dasselbe gilt nun auch in

Beziehung auf die Aussprüche, welche die Gesinnung dem äußern Werke gegenüberstellen und Seligkeit und Gerechtigkeit nur vom Glauben ableiten, wie wenn Basilius hom. de humilitate sagt: Dieses ist der vollkommene Ruhm in Gott, wenn Jemand nicht über seine Gerechtigkeit sich erhebt, sondern erkennt, daß es ihm an eigener wahrer Gerechtigkeit fehle, daß er aber allein durch den Glauben an Christum gerecht werde; diese gute Gesinnung, die dem Werke seinen Werth gibt, die Alles allein von der Gnade erwartende Demuth ist nicht erst durch die Gnade innerlich erzeugt, sondern ist Sache des Menschen selbst. — Von dieser Seite also läßt sich das oben gezogene Resultat nicht anfechten. Dagegen haben wir die oben schon in Beziehung auf Irenäus und Origenes angeregte und hieher verschobene Frage nun aufzunehmen, ob nicht in der Lehre unserer Väter vom Erlösungswerke Christi das Correctiv für ihre mangelhafte Lehre von Gnade und Freiheit liege, in jener nicht zugleich das richtige Princip für dieses Lehrstück mitenthalten sey, wenn es auch nicht dogmatisch entfaltet worden. Die griechischen Väter unseres Zeitraums, besonders Athanasius, die beiden Gregore, Basilius, weniger Chrysostomus, lehren ja, was hier weiter im Einzelnen auszuführen unnöthig ist, daß eben darum in Christi Person Göttliches und Menschliches in die Einheit zusammengewachsen sey, damit in ihm die menschliche Natur von der Macht der Sünde und des Todes befreit, geheiligt, sündlos, Gott gleich gemacht werde und das ewige Leben, Auferstehung und Seligkeit erlange (cf. Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 111 und Dorner, Christologie). Das Grundthema dieser Anschauungsweise ist in dem bekannten Satze des Athanasius de incarnatione cap. 54 enthalten: *θεὸς ἐνανθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, wozu noch als Ergänzung der im Gegensatz von Apollinarismus verfochtene Grundsatz kommt: *τὸ ἀπρόςληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται* (Gregor von Nazianz, Oratio LI). Daß die im Princip in Christo geschehene Befreiung und Vollendung auf die ganze menschliche Natur, d. h. alle Menschen sich erstrecke, setzt besonders Gregor von Nyssa (Or. catech. cap. XVI) auseinander. Hieraus scheint nun einfach zu folgen, daß dasselbe göttliche Princip, das in Christus die menschliche Natur geheiligt und vollendet hat, so-

fort auch als das den Gläubigen umbildende und gestaltende gedacht und das subjective Heilsleben als die Fortsetzung und Application der in Christo geschehenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen vorgestellt werde, und eben damit der volle Begriff der aneignenden Heilsgnade zu seiner Geltung komme. So nahe diese Consequenz bei dem correlaten Verhältniß und innern Zusammenhang dieser beiden Lehren gelegen, ja so nothwendig sie zu ziehen gewesen wäre, so wird sie eben doch nicht gezogen. Und statt daß man nun jene Lehre vom Erlösungswerke dafür geltend machen dürfte, daß der Semipelagianismus in der Lehre von Gnade und Freiheit nur Schein sey und seyn könne, müssen wir vielmehr umgekehrt, da dieser Semipelagianismus eine für sich feststehende nicht anzufechtende Thatsache ist, das Nebeneinander jener Erlösungslehre und dieser Gnadenlehre anders erklären. Man muß, um dieß richtig zu thun, eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Christologie der genannten Väter wohl im Auge behalten. Nicht nur Apollinaris läugnet die menschliche Freiheit in der Person Christi aus dem bezeichnenden und für ihn als Griechen besonders bezeichnenden Grunde, weil ihm mit der Annahme einer menschlichen Freiheit die Möglichkeit der Sünde bei Christus nicht ausgeschlossen und so die Erlösung unsicher gemacht zu werden schien, d. h. weil er sich die Freiheit nur als spröde Wahlfreiheit und Spontaneität denken konnte. Gregor von Nyssa fühlte nun zwar das Bedenkliche dieser Aufstellung wohl, indem er ihm entgegenhält, daß die σάρξ keine Tugend haben könne ohne das ἑκούσιον. Sehen wir aber nun, wie dennoch auch seine Gegner, die beiden Gregore und namentlich Athanasius die menschliche Freiheit bei Christus gleichfalls verkürzen und nicht zu ihrer vollen Geltung kommen lassen, so müssen wir sagen: Apollinaris ist der Verräther der wahren Consequenz des griechischen Standpunktes. Eine wahre ethische Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen in Christo haben die Griechen nicht erreicht; das Menschliche ist das vom Göttlichen überwältigte, und genau genommen ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo schon durch den Act der Menschwerdung selbst gesetzt, mag sie nun auch noch an einzelnen Punkten, wie vor allem dem Tode und der Auferstehung besonders heraustreten; die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist eine

substantielle und unmittelbare; aber sie ist keine vermittelte und wahrhaft ethisch vermittelte. Hierin nun haben wir den Schlüssel für die richtige Beurtheilung der Gnadenlehre der Griechen. Wenn Dorner treffend in Beziehung auf Augustin gesagt hat: eine magische Gnadenlehre ließ für eine pelagianische Freiheitslehre gerade Raum genug, so können wir auch mit vollstem Rechte sagen: eine solche magische (ethisch-doketische) Christologie, wie die der Griechen, ließ für den semipelagianischen Freiheitsbegriff in der Aneignung des Heiles Raum genug. In Christo, d. h. in seiner göttlichen Natur, als mit der menschlichen geeinigter wird das Gnadenprincip als präsent angeschaut; aber wie in Christo selbst Göttliches und Menschliches nicht wahrhaft in eins zusammengehen und lebendig ineinander wirken, so bleibt die in Christo gesetzte göttliche Gnade auch in Beziehung auf das subjective Heilsleben der spröden menschlichen Freiheit äußerlich. Christus wirft als der Gottmensch seinen Heiligenschein über die Menschheit hin, aber er ist doch eigentlich nicht das in ihr von Innen heraus die Heiligung erzeugende und gestaltende Lebensprincip. Alle in ihm gegebene göttliche Gnade kommt nur als donum superadditum zum menschlich unvollkommenen Thun hinzu, es ergänzend, mehrend und ihm einen absoluten Werth vor Gott ertheilend; daneben thut die menschliche Freiheit das Ihrige ex propriis. Und weil die Gnade an dieser Freiheit eine Schranke findet, statt sich innerlich mit ihr zu vermitteln, wird sie wieder aus der innern Sphäre in die Oberfläche zurückgetrieben, und wirft sich auf den Begriff der Kirche und ihrer Heilsmittel, als der Sphäre, in welcher die göttliche Gnade gegenwärtig vorgestellt und zu dem Menschen je nach dem einzelnen Bedürfniß in's Verhältniß gesetzt wird; daher die überschwenglichen Beschreibungen der fast magischen miraculösen Wirksamkeit der Sacramente bei den Griechen. Die große alles Andere fast verdrängende Bedeutung, welche der Sacramentscult in der griechischen Kirche gewonnen und fortan behalten hat, schließt den Semipelagianismus in der Gnadenlehre nicht aus, sondern ein, sie ist ein Ersatz für diesen oder genauer ein Deckungsmittel, durch welches demselben der christliche Charakter bewahrt werden soll. Wenn nun auch durch diese Betrachtung unser oben gewonnenes Resultat, statt umgestoßen, vielmehr bestätigt wird,

so kommt zuletzt noch ein weiteres wichtiges Moment dazu, nämlich die merkwürdige Erscheinung, daß die Griechen durch den Kampf des Augustinismus und Pelagianismus über Gnade und Freiheit sich nicht veranlaßt gesehen haben, die Mängel ihrer Lehrweise zu verbessern, sondern in der alten unvollkommenen Anschauungsweise im Wesentlichen hängen geblieben und für immer hängen geblieben sind. Es ist ein dogmengeschichtliches Factum, daß die Griechen zwar die pelagianische Lehre, wie sie nun mit ihren scharfen Spitzen heraustrat, nicht gebilligt haben, obwohl der historische Pelagianismus in einem gewissen Ursprungszusammenhang gerade mit der griechischen Kirche steht, aber eben so wenig auch den Augustinismus und diesen nicht einmal so, daß sie das unverkennbar Wahre und Fortbildende desselben mit Vermeidung seiner Uebertreibungen sich angeeignet hätten. Darin muß man doch den deutlichsten Beweis dafür finden, daß den Griechen ihre eigenthümliche Lehre von Gnade und Freiheit nicht aus äußern Ursachen entstanden ist, sondern von vornherein mit ihrem individuellen dogmatischen Standpunkt überhaupt zusammenhängt. Es ist kaum nöthig, diese Behauptung weitläufig durch geschichtliche Belege zu begründen; doch wollen wir auch dieß nicht ganz unterlassen. Es wird uns allerdings eine gewisse Berührung der griechischen Kirche mit der abendländischen in der augustinisch-pelagianischen Streitfrage berichtet. Während der nestorianische Streit noch im Gange war, kamen die Pelagianer Cölestius, Julian und andere gleichgesinnte Abendländer nach Constantinopel und nahmen die Fürsprache des Nestorius in Anspruch. Der Schutz, den Nestorius diesen Pelagianern zuwendete, hatte zunächst gewiß nur eine persönliche Bedeutung, aber auch der dogmatische Standpunkt dieser Männer konnte ihm unmöglich so anstößig erscheinen, wie den Abendländern, wenn wir seinen Zusammenhang mit der antiochenischen Schule und Richtung bedenken. Aus Veranlassung des Conflicts, in welchen Nestorius wegen dieser Angelegenheit mit den Abendländern gerieth, scheint er die vier Predigten gehalten zu haben, von welchen uns drei bei Marius Mercator, op. ed. Bal. p. 119, erhalten sind, die vierte im griechischen Urtext bei Chrysostomus (op. Monfauc. X p. 733); die Pelagianer will er hier eigentlich nicht bekämpfen, sondern nur

seine eigene Theorie vortragen im Gegensatz von den gegen ihn wegen seiner Verbindung mit den Pelagianern gerichteten Beschuldigungen, und diese Theorie ist nicht verschieden von der Ansicht des Chrysostomus vom Falle und seinen Folgen; nur der Tod ist als Strafe der Sünde Adams auf die Nachkommen übergegangen, und die menschliche Natur hat nun das fundamentum das sie in Adam empfangen, d. h. die dazugekommene göttliche Gnade verloren — und ist ihrer nackten Endlichkeit anheimgegeben; eine Erbsünde im eigentlichen Sinne aber nimmt er so wenig an als Chrysostomus und bleibt eben darum auch von Augustins Gnadenbegriff ganz ferne. Wenn nun die cyrillische Partei auf dem ephesinischen Concil mit dem Nestorius auch den Pelagius und Cölestius verdammte, so war dieß zunächst nur ein Gegendienst, den man der römischen Kirche für ihre Verdammung des Nestorius erwies, und ein verdoppelter Schlag auf Nestorius, schwerlich eine Einsicht, wenigstens keine klare, in die dogmatische Verwandtschaft des Nestorianismus und Pelagianismus. Aber merkwürdig ist nun doch, daß uns Photius in seiner bibliotheca cod. 54 p. 14 ed. Becker von einer Schrift meldet, in welcher gesagt wurde: *ὡς ἡ Νεστοριανὴ καὶ ἡ Κελεστιανὴ* (also pelagianische) *αἵρεσις ἡ αὐτή ἐστι*, noch merkwürdiger, wie uns Photius bemerkt, daß Cyrillus in einem Schreiben an Theodosius denselben Satz ausspreche und weiter sage, daß, was die Pelagianer vom Leibe Christi oder seinen Gliedern den Gläubigen lehren, lehre Nestorius vom Haupte Christus selbst, näher tadle es Cyrillus an den Cölestianern, daß sie so dreist seyen zu behaupten, daß Gott oder der heilige Geist nicht jedem Alles, was zum Leben, Frömmigkeit und Heil nothwendig ist, nach seinem Belieben mittheile, sondern die durch den Sündenfall ihrer ursprünglichen *μακαριότης* und der Gemeinschaft mit Gott verlustig gegangen, dem Tod verfallene Menschennatur *κατὰ τὴν τῆς προαιρέσεως ἀξίαν* den heiligen Geist herbeirufe oder zurückrufe. Wie nach der Meinung der Cölestianer jeder Mensch seinen eigenen Fall selbst gut und sich Gottes (s. Seligkeit) würdig machen müsse, so sey nach der Ansicht der Nestorianer Christus *μόνῃ τῇ ἀξίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ κεκοινηκὼς τῷ λόγῳ τῆς υἱότητος*, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus vom freien Verhalten der

menschlichen Natur ausgegangen. Daraus scheint nun klar hervorzugehen, daß Cyrillus sich ganz auf den Standpunkt der augustinischen gratia praeveniens stelle. Allein, wenn wir nun seine eigenen Schriften ansehen, ist davon in Wahrheit nichts zu finden. Einen Wink, der darauf hinweist, erhalten wir schon durch die Nachricht, daß Abgeordnete der nestorianischen Partei in Constantinopel in einem Briefe an den Bischof Rufus (es ist die ep. 170 unter Theodorets Briefen, ed. Schulze tom. IV), den Cyrillus und seine Partei beschuldigen, daß sie Häretiker *τὰ αὐτὰ φρονοῦντας Κελεστίῳ καὶ Πελαγίῳ*, nämlich Euchiten oder Enthusiasten in ihre Kirchengemeinschaft aufgenommen haben. Daß diese Euchiten deßwegen mit den Pelagianern zusammengestellt werden, weil sie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, was auch den Pelagianern schuldgegeben wurde, bemerkt Neander, Kirchengesch. II. Bd. 3. Abth., mit Recht, aber für uns ist nun wichtig, daß Cyrillus selbst zu dieser Meinung von der *τελειότης* der Gläubigen sich hinneigte, wie aus seiner Schrift *περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προςκυνήσεως καὶ λατρείας* klar hervorgeht. Man darf überhaupt nur die 6 ersten Bücher dieser eben genannten Schrift des Cyrillus im Zusammenhange lesen, um sich zu überzeugen, daß er über die semipelagianische Auffassung der Lehre von Gnade und Freiheit nach der Weise der früheren griechischen Lehrer nicht hinausgekommen ist. In dieser Schrift geht nämlich Cyrillus, um sein Thema von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit zu begründen, zurück bis auf den Urstand des Menschen, und beschreibt schon diesen bezeichnend so, daß das Ebenbild Gottes bestanden in der Ausschmückung mit der *δόσις πνεύματος ἁγίου* und daß nun das so geschaffene Ebenbild Gottes frei von Sünde und Leiden war, aber darum doch nicht *ἀνεπίδεκτος πολυτελῶς τῆς ἐφ' ὅπερ ἂν ἕλοιτο παρατροπῆς*, indem er mit ächt griechischem Nachdrucke hervorhebt, daß Gott den Menschen mit freier Selbstbestimmung erschaffen (cf. Op. ed. Aubert I. Bd. p. 9 und 10). Den Sündenfall leitet er von satanischer Verführung ab, erklärt aber die Eva, durch welche die Verführung zu Stande kam, von den *σὺν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν ἡδοναί*, den sinnlichen Begierden, und setzt hinzu, daß, was in Adam so geschehen sey, in allen ebenso stattfinde. Der materiale Grund des Bösen

liegt also in der sinnlichen Natur des Menschen, welche durch den freien Fall Adams entfesselt worden, und die menschliche Natur ist nun als die gefallene aller χαρίσματα des Urstandes beraubt, dem Verderben preisgegeben, d. h. dem Tode, und der eigenen Schwachheit, vermöge welcher sie auch unter die Herrschaft des Satans kommt (cf. eodem loco). Das ist nun ganz die alte Lehre vom Sündenfall und seinen Folgen, und keine Spur von der augustinischen Anschauungsweise. Die ἔμφυτος καὶ ἐῤῥιζωμένη καὶ μένουσα ἐν ἡμῖν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμία, von der er l. c. p. 19 redet, ist ganz klar nur die in der Sinnlichkeit wurzelnde Lust des Bösen. Daneben aber ist nach Cyrillus immer noch die Freiheit zum Guten da. Der Mensch kann und soll die Fesseln der Knechtschaft der Sünde, in denen er allerdings gebunden ist, sprengen und sich zum Guten wenden, p. 17, p. 43 C, besonders aber p. 45 D: κοινὰ γὰρ ἅπασιν ἀνθρώποις τὰ νοῦ τε καὶ ψυχῆς κινήματα καὶ ἡ πρὸς πολὺ ὅμοιον ἐπιτηδειότης ἀγαθοῦ τε καὶ πονηροῦ. Es fehlt nun zwar auch nicht an Stellen bei Cyrillus, wo er die Freiheit wie die früheren Griechen im Gegensatz gegen gnostischen Dualismus und Fatalismus in Schutz nimmt (cf. bes. Comm. in Jesaiam lib. I, Oratio 1, II. Bd. p. 22). Aber das ist offenbar nicht der Hauptgrund, warum er die Freiheit und den Willen zum Gutesthun so sehr in Anspruch nimmt, sondern der ethische Standpunkt, den er überall sogleich einnimmt und von welchem aus er auch sichtlich voraussetzt, daß der Mensch auch das thun könne, was er thun soll. Dieß ergibt sich klar aus der Bedeutung, welche er der Person und dem Werke Christi zuerkennt. Die Menschwerdung Gottes in Christo hat uns Vergebung der Sünden, und namentlich die Freiheit vom Tode verschafft (cf. l. c. lib. III, p. 100). Allerdings lassen sich nun auch ähnliche Aussprüche, wie von den früheren griechischen Vätern, anführen, worin er sagt, daß die Gnade unsere menschliche Natur vergöttlicht und geheiligt habe zuerst in Christus, und ebendamit in allen; wir erinnern nur an eine sehr merkwürdige, advers. Nestor. III. Tom. VI p. 71 seq., wo er, den ersten und zweiten Adam vergleichend, Sündlosigkeit und Heiligkeit als Prädicat der göttlichen Natur ausspricht, dann aber zeigt, wie eben durch die Menschwerdung dieser Vorzug in die menschliche Natur eingepflanzt

worden, und sofort durch den heiligen Geist auch uns Menschen, seinen Brüdern, mitgetheilt werde. Es heißt in dieser Stelle: dazu (zur Heiligung und Gerechtigkeit) führt uns auch der Logos uns seiner göttlichen Natur theilhaftig machend durch den heiligen Geist; so wird Christus in uns abgestaltet (μορφοῦται), indem der heilige Geist uns umbildet ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὰ αὐτοῦ. Nun setzt aber Cölestin hinzu: der Sohn versetzt nichts Geschaffenes in das Wesen seiner eigenen Gottheit, denn das ist nicht möglich; es wird nämlich in denen, die seiner göttlichen Natur theilhaftig geworden sind, indem sie den heiligen Geist empfangen haben, gewissermaßen eine geistige Aehnlichkeit mit ihm dargestellt (ἐνσημαίνεται) und die Schönheit der unaussprechlichen Gottheit (cf. Basilius) leuchtet in den Seelen heiliger Männer. Es ist leicht zu sehen, daß dieß eben nur die Herstellung des donum superadditum des heiligen Geistes ist, welches Adam vor dem Falle besaß und durch den Fall verlor; es ist nun dieselbe Potenzirung und Weihung des Natürlichen, wie wir sie bei den frühern Vätern fanden. Ebendarum hat auch bei Cyrillus die gleiche gesetzliche Anschauung vom Christenthum Raum, wie sie in der genannten Schrift de adoratione etc. klar hervortritt. Cyrillus redet zwar oft vom πίστει δικαιοῦσθαι als dem Wesen des Christenthums. Allein er ist weit entfernt, dieß im augustinischen Sinne zu nehmen; die πίστις ist nur im Gegensatz zum alttestamentlich unvollkommenen Standpunkt der vollkommnere Standpunkt des Christenthums, als der vollendeten Offenbarung der göttlichen Wahrheit, und insbesondere der vollendeten Gesetzgebung verbunden mit der von Christus erworbenen Sündenvergebung und Befreiung vom Tode und der Gabe der Erleuchtung durch den heiligen Geist cf. de adoratione p. 100—102 die Sündenvergebung durch Christus, und die Befreiung vom Tode p. 76, 71 D und sonst, dann die Vollendung des Gesetzes durch Christus p. 84, 38, die vollendete Offenbarung und Erleuchtung p. 64. Demgemäß besteht nach Cyrillus die Aufgabe des Christen, da er solche Gaben von Gott empfangen, sich immer mehr von allen sinnlichen Lüsten zu befreien, nach der Tugend zu streben (ἔφεσις ἀρετῆς ein Lieblingsausdruck) und vollkommen zu werden p. 20 und die folgenden p. 26, p. 29 D; es ist ein gewisser christlicher

Stoicismus, den er hier ausspricht, ähnlich wie Clemens von Alexandrien (man vergleiche den oft wiederkehrenden Ausdruck *ἀνδρεία*). Die Schwierigkeit, dieses hohe Ziel zu erreichen, verbirgt er sich nicht, aber wie vag ist der Begriff der Gnade, welche er als Beistand des nach dem Ziele der Vollkommenheit Ringenden bezeichnet (p. 25E und p. 26A; es sind nur die göttliche *νουθεσία* und die in der göttlichen Weltregierung liegende Hülfe, was er hier zu nennen weiß, von einer innerlichen Gnadenwirkung keine Spur. Man vergleiche, wie er auch in andern Schriften weit entfernt davon bleibt, den eigentlichen Begriff der Heilsgnade zu erreichen, z. B. in Hoseam p. 96: Diejenigen, die mit Christus auferstanden sind und ihr Vertrauen auf Gott setzen *διὰ τὴν ἐν Χριστῷ δικαιοσύνην* — oder *τοὺς τὴν πίστιν εἰςδεδεγμένους καταρδει* (befeuchtet) *κατὰ διττὸν τρόπον· ἀποκαλύπτει μὲν γὰρ ἐν πνεύματι* (die Gabe der Erleuchtung) *τὴν ἀρχαίων τε καὶ νομικῶν καὶ προφητικῶν παιδευμάτων γνῶσιν*, das ist, sagt er, gleichsam der Frühregen; dazu gibt er gleichsam als Spätregen *τοῦ εὐαγγελικοῦ παιδεύματος νόησιν καὶ ἀποστολικοῦ κηρύγματος τὴν περιπόθητον χάριν*. Führt uns nun die alexandrinische Schule nicht über den Semipelagianismus hinaus, wie viel weniger können wir es von der antiochenischen erwarten. Theodor von Mopsuestia zwar scheint dabei eine Ausnahme zu machen, hat man ja doch sogar von ihm gesagt: „er habe sich mehr als die andern orthodoxen griechischen Väter bemüht, die Freiheit nicht als Schein und doch die erlösende Gnade als heiligende zu denken; er habe die Freiheit als Selbstbestimmung gedacht und gleichwohl in ihr auf ethisch-religiösem Wege den Ort nachgewiesen, wo sie selbst nach der Gnade verlangt; wie er hierin über den andern griechischen Vätern stehe, so unterscheide er sich wesentlich zu seinem Vortheil von Pelagius. Aber dann sey er auch wieder den ersteren gleich darin, daß er so wenig als sie den Grund davon anzugeben wisse, warum denn des heiligen Geistes Kommen von Christi Erscheinung abhing, d. h. die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm zwar nicht bloß Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt mit Christi Werk nur äußerlich zusammen" (so Dorner, Christologie II. Bd. p. 56). Um hierüber vollständig urtheilen zu können, müßten wir uns den Zusammen-

hang seines Systems überhaupt vorhalten, da dasselbe, so weit wir es kennen, so sehr aus „einem Gusse" ist, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen verstanden werden kann; freilich bleiben für uns in demselben noch manche Lücken, bei welchen es zweifelhaft ist, wie weit wir dieselben dem System selbst zuzuschreiben haben, oder unserer immerhin noch mangelhaften Kenntniß desselben. Wir müssen uns aber der Kürze wegen begnügen, das angeführte Urtheil über Theodors Gnadenlehre mit einigen Bemerkungen zu beleuchten. Wie immer Theodor den Fall und das seit Adam in der Welt vorhandene Sündenübel unter die Freiheit zu subsumiren sucht, theils aus ethischem Interesse, theils aus Rücksicht auf die Auctorität der Bibel, die adamitische Menschheit und Menschheitsgeschichte bildet ihm doch nur eine erste Stufe der Schöpfung der Menschheit, auf welcher sie der *θνητότης*, der Sterblichkeit und Veränderlichkeit in der Art unterworfen war, daß Leib und Seele noch nicht in harmonischer Einheit wirkten, der Leib, die sinnliche Natur die Oberhand hatte, und eben deßwegen eine *ῥοπή*, eine Neigung zum Sündigen vorhanden war (ad Roman. V, 18, 21, VI, 6 Col. 1, 16. Rom. VIII, 19 und sonst, cf. Theodori in Nov. Test. Comment. coll. Fritzsche p. 53, 54); im Commentar zum Galaterbrief nennt er dieß auch öfters die *ἀσθένεια τῆς φύσεως* (p. 122, 125); das wirkliche Sündigen ist aber darum nicht weniger Act der Freiheit, denn diese ist ihm eine constitutive Grundeigenschaft der menschlichen Natur. Mag die Schrift des Theodorus *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* (cf. Photius bibliotheca cod. 177) auch nicht gegen Augustin selbst, sondern gegen Hieronymus gerichtet gewesen seyn (cf. Dorner, Königsberger Weihnachtprogramm 1844. Theod. Mops. doctr. de imagine Dei p. 6 seq. Neander, Dogmengesch. 1. Th. p. 405), immerhin beweist dieselbe, daß Theodorus keine durch den Sündenfall entstandene innere Verkehrung der sittlichen Natur des Menschen und keinen daher sich datirenden Verlust der Freiheit zu denken vermochte, was auch zum Geiste seines Systems nicht paßt. Mit merkwürdiger Dialektik sucht Theodorus aus der prädestinatianischen Stelle Rom. IX. 14 alle der menschlichen Freiheit nachtheiligen Schlüsse abzulenken (cf. Dorner l. c. p. 14) und spricht es zu

Rom. XI. 15 klar und entschieden aus, wie der Mensch als vernünftiges Wesen in alle Wege gut und böse unterscheiden, das ihm von Gott zur Belehrung vorgehaltene Gesetz erkennen und nach freier Selbstbestimmung das Gute und Böse wählen kann, obwohl er wegen der *ῥοπὴ πρὸς τὸ χεῖρον* mehr das Gute weiß, als er es wirklich thut. Hier tritt nun aber Theodors eigenthümliche Theorie von der in Christus und seiner Person geschehenen Erlösung und Vollendung der menschlichen Natur ein. In Christus ist die menschliche Natur vollendet, das Ebenbild Gottes, das in Adam doch nur der Potenz nach nicht actu wirklich war, verwirklicht, ja auch die Welt ist in Christus vollendet, sofern der Mensch ihm der Einheitspunkt aller Gegensätze in der Welt und eben dadurch Ebenbild Gottes ist ad Rom. VIII, 19, und dieser Mensch nun in Christo dargestellt ist. Diese Vollendung betrachtet Theodorus als mit der Ueberwindung des Todes in der Auferstehung Christi abgeschlossen, mit dieser Auferstehung ist die harmonische Einheit aller Gegensätze, des Fleisches und des Geistes, und seiner menschlichen Natur mit der göttlichen vollkommen hergestellt (*τὰ πάντα διαλελυμένα εἰς συμφωνίαν ἤχθη μίαν* ad Col. I, 15, 16). Aber diese persönliche Vollendung Christi ist im Princip die Vollendung der Menschheit und der Welt überhaupt; ad Rom. VI, 6: *τῷ Χριστῷ ἐσαυρωμένῳ ὥσπερ ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συνανέστη, πάντων αὐτῷ συμμετασχεῖν ἐλπιζόντων τῆς ἀναστάσεως.* Das Werk Christi ist ihm nicht sowohl Befreiung von der Sündenschuld (obwohl dieß nicht ganz fehlt), sondern Erwerbung und Verleihung der Unsterblichkeit, *ἀνάστασιν δωρήσασθαι, ἐν ἀθανάτῳ φύσει καθιστάναι* (ad Rom. V, 17, 18). Durch die Ueberwindung des Todes, der Sterblichkeit und Schwachheit der Menschennatur wird dann auch der Hang zur Sünde überwunden, der Mensch außerhalb der Nothwendigkeit des Sündigens gestellt, vom Gesetze freigemacht, und dafür vom heiligen Geist geführt und getrieben; cf. ad Rom. VI, 6 unmittelbar nach der oben angeführten Stelle *ὡς ἐντεῦθεν συναφανισθῆναι μὲν τὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἡμῶν εὐκολίαν διὰ τῆς ἐπὶ τὴν ἀθανασίαν τοῦ σώματος μεταστάσεως, γενηθῆναι δὲ καὶ ἡμᾶς ἔξω καταστῆναι τῆς τοῦ ἁμαρτάνειν ἀνάγκης*, ebenso ad Rom. V, 20: *Ὁ Χριστὸς καὶ τὴν λύσιν τῶν ἁμαρτημάτων ἡμῶν ἐχαρίσατο καὶ*

ἀπαλλαγὴν τοῦ θανάτου τῇ τῆς ἀναστάσεως ἐλπίδι καθ'. ἣν ἔξω πάσης ἁμαρτίας πολιτευσόμεθα· τοῦτο γὰρ λέγει δικαίωσιν ζωῆς, ad Rom. VIII, 2 τότε im andern Leben καὶ τῆς ἁμαρτίας ἀπαλλαττόμεθα, τότε ἄτρεπτοι γεγονότες τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι ἁμαρτεῖν οὐκ ἐπιδεχόμεθα, cf. weiter ad Rom. VI, 12, VII, 6 über die Freiheit vom Gesetz. Dadurch daß alle creatürlichen Gegensätze nun in ihre natürliche Ordnung und Harmonie gestellt werden, ist die Einheit eine feste unauflösliche, und dadurch alles zu einem unveränderlichen Bestand der Vollkommenheit gebracht; cf. die Stelle bei Marius Mercator p. 100 ed. Garnerius: quod placuit Deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet. Nun bemerke man aber wohl, daß nach den bestimmtesten Erklärungen Theodors, diese herrliche Wirkung eben erst im künftigen Leben eintritt und eintreten kann; „in das irdische Christenleben fällt von der Erlösung eigentlich nur das Wissen der künftigen, nicht einer gegenwärtigen Erlösung, nur die Verheißung" (Dorner, Christologie 2. Bd. S. 39). Die Wiedergeburt ist theils nur in der Taufe geschehen, und ist als solche nur die in der Taufe empfangene Verheißung der Auferstehung, die durch den heiligen Geist dem Menschen versiegelte Hoffnung, theils tritt sie actuell erst im künftigen Leben ein; cf. ad Rom. VI, 3, 5, VIII, 2: τὸ πνεῦμα φησὶ τὸ ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἀθανασίας ἡμῖν δεδομένον, und am Schlusse die Bemerkung, daß wir im gegenwärtigen Leben sterblich und unter der Anfechtung der Sünde bleiben; ad Rom. VIII, 15, VIII, 27; ad Joh. III, 5; ad Gal. II, 9; ad Gal. III, 28, 29: ὑμεῖς τοῦ Χριστοῦ σῶμα διὰ τὴν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἀναγέννησιν τύπον ἔχουσαν τῆς τότε παρεσομένης ὑμῖν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητος, ebenso wird ad Rom. VII, 6 der ἀνακαινισμὸς durch den heiligen Geist als künftig mit der ἀφθαρσία eintretend ausgesagt. Es ist in der That merkwürdig, wie Theodorus allen Stellen, in welchen eine Wirkung der Erlösung auf das gegenwärtige Leben ausgesagt wird, ein schon gegenwärtiger Heilsempfang und Heilsbesitz, diese Beziehung nimmt, um sie oft mit großer Willkühr auf das künftige Leben zu deuten. Eben deßwegen hält er nun auch für das diesseitige

Christenleben im Ganzen eine rein gesetzliche Anschauung fest. Tritt das wahre sündlose Leben erst mit der Auferstehung ein, so kann der Mensch und soll er diesseits dieses künftige Leben nur nach Kräften nachahmen, ad Rom. VII, 14 ἡ κατὰ δυνατὸν μίμησις; wenn es auch unmöglich ist, in diesem Leben über die Sünde Meister zu werden, es genügt, daß nur der Wille und die Gesinnung rein erhalten wird, εἰ τὰ τῆς γνώμης ἀκέραια σώζοιτο; wenn nur die Gesinnung gesund ist (ὑγιαίνοι) und man möglichst jede Sünde meidet und eifrig das Gute thun will, darf man den Hang zum Bösen, seine Uebermacht nicht fürchten, denn die Heilung desselben ist ja im künftigen Leben zu erwarten; cf. ad Rom. VI, 17: man muß der empfangenen Lehre Entsprechendes thun und das im Leben nachahmen, in was man schon vorbildlich durch die Taufe versetzt ist. So entschieden nun Theodorus in der Erscheinung und dem Werke Christi ein Wirken der freien Gnade Gottes sieht, und ebenso in der Ertheilung der künftigen Erlösung (cf. ad Rom. VI, 17, III, 27, V, 17, IX, 32, 33; ad Gal. III, 21, 23 und sonst) und so entschieden er ausführt, daß wir nicht durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, sondern durch den Glauben (cf. eben ad Gal. III, 21—23), so ist doch diese πίστις nichts anderes als die Zuversicht auf die im künftigen Leben eintretende Erlösung, und ist sie auch unserm Verdienst und unserer Würdigkeit entgegengesetzt, so müssen wir doch in diesem Leben unser Möglichstes thun, um dieser göttlichen Berufung nicht unwürdig zu seyn, wir müssen um der Liebe willen, die uns Christus erzeigt, alles thun und leiden. Aber das ist nun auch ganz Sache des Menschen; es ist seine Sache, fest beim Glauben zu bleiben und dem künftigen Leben entgegen zu ringen; ad Gal. V, 8: τῆς χάριτος ἦν τὸ καλέσαι, τὸ δοῦναι τοῦ πνεύματος τὴν χάριν, ὑποσχέσθαι τὰ μέλλοντα· τὸ μέντοι μένειν βεβαίους ἐπὶ τῆς πίστεως οὐκ ἦν ἐκείνου ἀλλ' ὑμέτερον. Dafür eine innere Wirksamkeit der Gnade zu postuliren, fällt ihm nicht bei, denn wenn er auch oft sagt, daß wir eine ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος ἁγίου schon für dieses Leben empfangen haben (ad Rom. VIII, 26, 27; ad Gal. IV, 6, 7), so erklärt er uns doch ad Rom. VIII, 26 dieß einfach dahin: daß wir die Heilsgüter des künftigen Lebens κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἀκολουθίαν nicht einmal als gewiß

hoffen können ἀλλ' ἡ τοῦ πνεύματος χάρις, ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐνταῦθα εἰλήφαμεν, ἀναμφιβόλως ἡμῖν ἐγγυᾶται τὴν μετουσίαν αὐτῶν. Diese Versicherung durch den heiligen Geist stärkt uns allerdings im irdischen Kampfe, aber unmittelbar wirkt der heilige Geist nicht als Gnade der Heiligung auf das sittlich-religiöse Leben in der diesseitigen Ordnung der Dinge; Theodorus kennt, wie seine Vorgänger, die Gnade wesentlich nur als erleuchtende. Ueberschauen wir nun das bisher Ausgeführte, so wird sich das Endurtheil über seine Stellung zu unserer Lehre einfach ergeben. Mit Pelagius stimmt er, wie Neander in seiner Dogmengeschichte S. 407 mit Recht sagt, nur darin mehr überein, daß er die Erlösung nicht sowohl in Gegensatz zu dem von der ersten Sünde ausgehenden Verderben stellt, als vielmehr zu der sich selbst überlassenen Natur überhaupt als Steigerung der natürlichen Kräfte Adams, und setzen wir hinzu, nicht sowohl als Herstellung denn als Vollendung des Menschen denkt; dagegen weicht er von Pelagius darin wesentlich ab, „daß die Erlösung und Gnade nicht, wie bei Pelagius, einen bloß zufälligen, sondern nothwendigen Platz im Systeme hat“ (Neander); daß der adamitische Mensch zwar aus sich immerhin Einzelnes Relativ-Gutes thun kann, aber die natürliche Uebermacht des Fleisches, die natürliche Wandelbarkeit des Willens nicht aus sich überwinden, und darum auch nicht zu einem wahrhaft sündlosen Leben durchbrechen kann, daß vielmehr nur die Gnade dieses Ziel, das der adamitischen Menschheit als solcher transcendent ist, durch einen wunderbaren Act der Vollendung im künftigen Daseyn herstellen kann. Insofern bringt er nun allerdings auch die Gnade mit der menschlichen Freiheit in eine viel engere und nothwendigere Verbindung als die vorangegangenen griechischen Väter; aber die Art, wie er es thut, beweist, daß die Begriffe von Gnade und Freiheit bei ihm sich ebenso fliehen, als sie sich fordern, und gibt den Beleg dafür, daß die griechische Kirche vermöge ihres Freiheitsbegriffes gar keinen Raum hat für eine wahrhafte Einigung von Gnade und Freiheit, für „die erlösende Gnade als heiligende.“ Weil ein sündloses Leben wegen der sterblichen sinnlich veränderlichen Natur des Menschen im irdischen Laufe nicht möglich seyn soll, soll es nun auf einer höhern Existenzstufe auf einmal hervortreten, ohne daß es innerhalb der zeitlichen Ent-

wicklung durch die Wiedergeburt seinen principiellen Anfang genommen haben soll, es kann daher auch nur durch ein Wunder der Naturveränderung in der Auferstehung gesetzt seyn, und wir erfahren eigentlich doch nicht, wie auf einmal der Mensch außer der Nothwendigkeit des Sündigens auf eine ethisch vermittelte Weise versetzt und wie er auf einmal vom heiligen Geist regiert werden kann, wobei wir auch noch bemerken wollen, wie wenig sicher Theodorus den Begriff des Gesetzes handhabt; denn für das Zeitleben ist es nur ein Stachel und ein Antrieb der sinnlichen Natur, und soll im künftigen Daseyn einfach wegfallen, ohne daß gezeigt würde, daß es und wie es auch zur Erfüllung kommt. Eben das also, daß er so die Herstellung der ethischen Vollkommenheit in's Jenseits verlegt, und zu einem ziemlich unvermittelten Wunder macht, zeigt, daß er eine innere Einigung von Freiheit und Gnade eigentlich doch nicht denken kann, und eben um des alten spröden Freiheitsbegriffes willen nicht denken kann; und dieß wird ja auch bestätigt durch seine Christologie, sofern er ja auch bei dieser keine wesentliche Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen zugibt. Statt zu sagen: „die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm nicht bloß Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt ihm nur äußerlich mit dem Werke Christi zusammen", werden wir genauer und richtiger sagen müssen: weil in Christi eigener Person keine principielle Heiligung der menschlichen Natur durch eine wahre göttlich nothwendige und menschlich freie Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen von Theodorus angenommen wird so wenig als von den frühern griechischen Lehrern, und zwar von ihm nicht, weil er in Beziehung auf die Person Christi den spröden Freiheitsbegriff walten läßt, und von den andern nicht, weil sie ihn eben als einen solchen bei Christus ganz ausschließen (cf. Athanasius, Gregor von Nazianz ꝛc.), können sie auch in Beziehung auf die Gläubigen keine „heiligende Gnade" im wahren Sinne lehren, sondern nur ein Dazukommen und Darüberkommen der Gaben des heiligen Geistes, um das Menschlichgute zu vermehren, zu ergänzen, zu verherrlichen, wie wir früher gesehen, was bei Theodorus dann sich steigert zu einer mit der Auferstehung eintretenden wunderbaren Vollendung. Man kann dem Scharfsinn und der Consequenz des Theodorus alle Gerech-

tigkeit widerfahren lassen, und kann darum doch nicht läugnen, daß er gebunden durch die überlieferten einseitigen dogmatischen Prämissen seiner Kirche die Unvollkommenheit ihres ganzen Standpunkts nicht zu überwinden vermochte. Von den übrigen Antiochenern noch viel zu reden, verlohnt sich nicht. Der bedeutendste, Theodoret, ist in der Lehre von Gnade und Freiheit ganz der treue Nachfolger des Chrysostomus, mitunter auch etwas an Theodorus anstreifend; und dieß ist um so bedeutsamer, als er mit den augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten bekannt war (cf. Garnerius de fide Theodoreti dissert. III, cap. 5 in seinem Auctuarium, Theodorets Werke von Schulze Band V). Eine durch den Sündenfall auf die Nachkommen fortgepflanzte innere Verkehrung lehrt er so wenig als Chrysostomus (zu Psalm 50, 7: keine φυσικὴ ἐνέργεια ἁμαρτίας), vielmehr ist ihm die Folge der adamitischen That nur die Sterblichkeit, und die Folge dieser Sterblichkeit die Schwachheit der entfesselten sinnlichen Natur und die Herrschaft der sinnlichen Begierden, wie Garnerius l. c. ganz richtig sagt: asserit contractam esse peccato primi hominis necessitatem moriendi, asserit pariter ortam concupiscentiae effraenitatem, corpore, quod corrumpitur, animum aggravante; aber er sagt zu Ps. 50, 7.: ῥέπει ἡ φύσις περὶ τὸ πταίειν, ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη· νικᾷ δὲ ὅμως γνώμη (die Vernunft) πόνοις συνεργοῖς κεχρημένη, er läßt also die Kraft zum Guten immerhin als noch vorhanden gelten. Gnade und Freiheit sofort stellt er ganz in derselben Weise zusammenwirkend vor, wie Chrysostomus; er wehrt ebenso sorgfältig wie Chrysostomus ab, daß das Wirken der Gnade und des heil. Geistes die Freiheit aufhebe (ad Cor. II, c. VIII, v. 1; in Ezech. 36, 26; ad Phil. II, 13), macht das Wirken der Gnade wie Chrysostomus von dem vorausgehenden Verhalten der Freiheit abhängig (in Ep. ad Tim. I, IV, 13; ad Ephes. VI, 24, ad Ephes. I, 12, den Geist empfangen in Folge des Glaubens). Der Begriff einer gratia praeveniens interna und einer gratia operans ist bei ihm ebenso zweifelhaft wie bei Chrysostomus, wie seine Behandlung von Stellen, wie Ps. 50, 12.: cor mundum crea in me, Ezech. 36, 26, beweist, cf. auch ad Rom. cap. VII. Nicht weniger unsicher ist, was er von der gratia cooperans lehrt. Selbst Gar-

nerius, der ihm ebenso wie dem Chrysostomus eine benigna interpretatio in orthodoxem Sinne angedeihen lassen möchte, fragt: cur inter loquendum de gratiae divinae auxiliis nihil afferat, quod facile non possit aut de lege sive doctrina aut de exterioribus adjumentis accipi, und weiß keine Stelle aufzutreiben, wo ganz unzweideutig von der Gnade die Rede wäre, quae datur ad singulos actus et qua christiane vivitur. Damit stimmt auch ganz seine Lehre von der Heilsaneignung, Glauben, Werken, Rechtfertigung, die durchaus nicht von der des Chrysostomus verschieden ist. Aber nicht nur die antiochenischen Lehrer gehen in den Fußtapfen des Chrysostomus fort bei dem, was sie über Gnade und Freiheit aufstellen, sondern auch die andern Griechen (cf. in Beziehung auf Isidorus von Pelusium Neander, Dogmengesch. I. Bd. S. 412; Niemeyer, de Isidori vita etc. p. 179, 180). Man könnte nun aber glauben, daß eine Ausnahme von dieser Auffassungsweise der Gnade und Freiheit wenigstens in der Mystik der griechischen Kirche zu finden seyn möchte, sofern es im Wesen der Mystik überhaupt liegt, den Christus in uns dem Christus für uns vorzuordnen und das Leben des Christen als eine sich vollendende innere Gemeinschaft mit Christus anzuschauen. So ließen sich schon von Macarius dem Aegyptier manche Aussprüche anführen, welche tiefer zu gehen scheinen (cf. Wörter l. c. p. 339 seq.); aber selbst bei ihm verläugnet sich das pelagianische Element nicht, welches so häufig in die Mystik sich einmischt, nämlich das Hervorbringenwollen der Vollkommenheit und der Einigung mit Gott durch die eigene ascetische Bereitung und Anstrengung, der zufolge dann Christus doch keine wesentliche Stelle erhält, sondern zuletzt zum Vorbilde wird (cf. Dorner, Christologie 2. Bd. p. 291 und die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Gaß p. 53 seq.). Aber wir wollen uns bei der zweifelhaften Aechtheit der Schriften des Macarius nicht näher auf ihn einlassen, dagegen aber etwas genauer den Maximus Confessor berücksichtigen, welcher erst dem siebenten Jahrhundert angehört, und dieß um so mehr, weil er gerade das zu verbessern scheint, was wir als Mangel in der Lehre der frühern großen griechischen Kirchenlehrer erkannten, daß sie nicht die Lehre von der Person Christi und die Lehre von der Heilsaneignung als innerlich correlate

Lehren auch wirklich zu einander in's Verhältniß setzen. Maximus betrachtet als das Endziel der Schöpfung die Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott als dem höchsten Gute, damit sie durch diese Vereinigung vergöttlicht werde, und dieses Ziel soll erreicht werden durch die persönliche Einheit, in welche Gott in Christo mit der menschlichen Natur trat, wobei zu beachten ist, daß er das unveränderliche Bleiben der beiden Naturen in ihrer Wesenheit reservirt (Quaest. in script. p. 45 et 209, ed. Combefis). Und zwar betrachtet nun Maximus den Uebergang der in Christo principiell geschehenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen auf die übrigen Menschen als eine fortgesetzte Menschwerdung des Logos in den Menschen, wenn er I, 489 sagt: die Fülle der Gottheit, die in Christus von Natur war, sey in den Christen durch Gnade, soweit ihre Natur sie fasse, wenn er in der Erklärung des Vaterunsers (I, p. 354) sagt: ἀεὶ θέλων (mit Willen, willensmäßig) γεννᾶται Χριστὸς μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχὴν (die gebärende Seele zur jungfräulichen Mutter [nämlich des sich einsenkenden göttlichen Lebens] machend, wie er sie auch θεοτόκος nennt). Ebenso: Wie der Logos als Gott Schöpfer derjenigen ist, welche er in Hinsicht auf seine leibliche Geburt als Mensch seine Mutter seyn ließ, so ist der Logos in uns zuerst Schöpfer des Glaubens und wird dann wiederum Sohn des in uns vorhandenen Glaubens, κατὰ τὴν πρᾶξιν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενος, in der praktischen Tugendübung sich verleiblichend. Hierin scheint nun ein wahrhaft lebendiges und innerliches Ineinandergreifen von Gnade und Freiheit für die Gestaltung und Auswirkung des christlichen Lebens zu liegen, die Gnade als wirkend und mittheilend, die Freiheit als empfangend und in Folge des Empfangens selbstthätig angeschaut zu werden, wie auch Maximus es allgemein so ausdrückt: πᾶσαν ἐν ἡμῖν ὡς ὀργάνοις ὁ θεὸς ἐπιτελεῖ πρᾶξιν καὶ θεωρίαν. Dann unterscheidet er auch das natürliche Vermögen des Menschen, wie es für das Göttliche im Erkennen und Thun empfänglich ist und die Wirkung des göttlichen Geistes, welcher das durch die Sünde unterdrückte Vermögen wieder freimacht, ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν πάλιν τῇ χρήσει τῶν

παρὰ φύσιν τρόπων ἐνεργὸν ποιεῖ τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν εἰςάγουσα. Man beachte aber, daß Maximus dieses Wirken der Gnade und des heiligen Geistes wenn auch nicht allein, doch vorzugsweise auf das erkennende Vermögen bezieht, und dann weiter, daß denn doch fast unvermerkt das, was zuerst als δεκτικὴ ἕξις καὶ δύναμις geschildert ist, zu einer eigenen Selbstthätigkeit wird, zu welcher nun das Wirken des Geistes ergänzend und vollendend hinzutritt (cf. die von Neander, Kirchengesch. III. Bd. ausgehobenen Stellen). Allein es tritt noch viel stärker bei Maximus heraus, daß dasselbe, was er göttliche Mittheilung und fortgesetzte Menschwerdung des Logos nennt, doch nur die Selbstentfaltung und die Erhebung zu Gott durch die Kraft des eigenen Willens ist. Vermöge des αὐτεξουσίου soll der Mensch sich immer mehr vom Fleischlichen und Aeußerlichen lostrennen, und den Keim des Guten, der in ihm liegt, wirksam machen zur Tugend, in gleichem Maße wird der Logos in uns Mensch. Dieß ist die allgemeine Menschwerdung des Logos, wie er im freien ethischen Proceß sich vollzieht, des Logos, sage ich, nicht des historischen Christus als des Erlösers; dieser wird nur zum Vorbilde des mystischen, d. h. ethisch-mystischen Processes (cf. op. I, 490. Dorner II. Bd. p. 288). Soll ja doch die Seele durch den mystischen Proceß zuletzt nicht zur Einheit mit dem historischen Christus geführt werden, sondern die aufwärts ringende Liebe und Erkenntniß soll ihr Ziel finden in dem λόγος γυμνός, wie er war vor der Menschwerdung und Schöpfung (I, S. 486, 498). Aber so begeistert er auch von der Liebe redet, als die den Menschen zuletzt mit Gott als dem höchsten Gute vereinige, so hält er denn doch wieder das innerste Wesen Gottes als das Unmittheilbare über den Menschen hinaus, und der Liebe von unten her antwortet in Wahrheit keine Liebe von oben her. Die Bestätigung davon liegt in der dyotheletischen Christologie des Maximus; so anerkennenswerth die kräftige Betonung des menschlichen freien Willens in Christo verglichen mit den früheren Vätern ist, eine persönliche Einigung des Logos mit dem menschlichen Willen und Seyn erreicht er doch nicht, will es ja nicht einmal, „nicht als ob das Menschliche die Empfänglichkeit wäre zu der göttlichen Fülle, sondern vielmehr ist ihm auch das

Menschliche wesentlich activ und frei, und seine Anschauung führt vielmehr zu einer Verdopplung oder Vervielfältigung göttlichen Seyns als zu einem Wirken Gottes durch menschliche Organe" (Dorner, II. Bd. p. 237). Nach allem diesem werden wir uns nicht mit Neander zu einer einseitigen Bewunderung seines Systems hinziehen lassen, als ob er den harmonischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade und Gnade und Freiheit so richtig erfaßt hätte; es ist der alte origenistische Dualismus, der alles dieses ernstliche Ringen zuletzt wieder vereitelt. Nur ungern verzichte ich mit Rücksicht auf die Ausdehnung, den unsere Erörterung schon gewonnen hat, darauf, an der mit Maximus Confessor nahe verwandten letzten Nachblüthe der griechischen Mystik in Nicolaus Cabasilas (in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh.) gleichfalls den angegebenen Dualismus nachzuweisen. Diese Mystik des Cabasilas ist darum besonders interessant, weil er die Verwirklichung der ζωὴ ἐν Χριστῷ durch die Gemeinschaft der Seele mit Christus zu Stande kommen lassen will, aber nun die aus Christus strömende Lebenskraft an den Menschen gelangen läßt durch die Kirche und ihre Sacramente, als Leiter und Werkzeuge derselben, welche physisch-magisch auf den Menschen wirken und ihn unmittelbar mit der Substanz Christi verbinden sollen. Neben diese Sacramentsmagie stellt er nun aber als den zweiten Hauptfactor, durch welchen ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ sich darstellen soll, den freien, selbstthätigen Willen, der zum Ziele ringt. Eine Vermittlung von Gnade und Freiheit haben wir so nicht, sondern ein Alterniren von Beidem, wie es nicht anders seyn kann, wenn die Gnade in die Sacramente veräußerlicht physisch wirkt und nicht von vornherein auf ein ethisches Verhalten des Menschen, vor allem seine freie Empfänglichkeit bezogen ist, und wenn anders der menschliche Wille nicht von vornherein auf die Gnade, als das Princip seiner Bewegung gestellt, sondern als spontane Kraft in Anspruch genommen wird. Ich verweise dafür in der Kürze auf Dorner, Christologie II. Bd. p. 297, und Gaß, Nicolaus Cabasilas p. 86 seq.; es wird aber, da Cabasilas hierin auch mit der mittelalterlichen Scholastik sich berührt, später vielleicht noch bei der mittelalterlichen Lehre von Gnade und Freiheit Gelegenheit geben, auf ihn zurückzukommen. Die Gemeinlehre

der griechischen Kirche hat von diesen Bestrebungen ihrer Mystiker ohnedieß nichts aufgenommen, weil sie ja auch in der That über die hergebrachte Lehre von Gnade und Freiheit kaum hinausdringen; und so wiederholt Johannes von Damascus in seiner ἔκδοσις lib. II, cap. XII, cap. XXIX und sonst nur die semipelagianischen Bestimmungen der frühern Väter, namentlich des Chrysostomus in ziemlich vager Weise, was um so weniger verwundern darf, da er auch die Lehre von der Heilsordnung, Glauben, Werken, Rechtfertigung und Heiligung sehr karg und oberflächlich behandelt. Die Lücken, welche im dogmatischen Systeme der griechischen Kirche übrig geblieben waren und die sich ihm durch die Zusammenfassung der einzelnen Lehrsätze in ein Ganzes hätten aufdecken sollen, — diese Lücken zu ergänzen fällt ihm nicht bei, ja er will es eigentlich nicht bei der ganzen Stellung, die er zu der überlieferten Lehre gleichsam als ihr Buchhalter einnimmt (cf. darüber meinen Artikel in Herzog, Realencyclopädie Bd. VI. über Johannes von Damaskus). Auch die neue griechisch-orthodoxe Kirche, wie sie seit der Reformation erscheint, führt in ihren Bekenntnissen und sonstigen öffentlichen Erklärungen im Grunde nur die alte Lehrweise des Chrysostomus fort, wie Jeremias in seinen Verhandlungen mit den Württembergischen Theologen Act. Würtemb. p. 367, ebenso die Conf. Orthodoxa quaestio 27. Dagegen schließen die Acta Concil. Hierosol. p. 428 der Kimmelschen Sammlung der Symbole der griechischen Kirche in ihren Aussprüchen von einer φωτιστικὴ χάρις, ἣν καὶ προκαταρκτικὴν (praevenientem) προςαγορεύομεν, und von einer ἰδικὴ (peculiaris) χάρις, welche diejenigen, die die Mahnungen Gottes in der χάρις φωτιστικὴ befolgen, unterstützt, mit ihnen wirkt, συνεργοῦσα, ἐνδυναμοῦσα, sie stärkt, das Gute zur Vollendung bringt, ἀποτελοῦσα und so uns gerecht macht — sie schließen sich hierin offenbar an die römische Lehrweise an, aber schon die neue Terminologie beweist, daß wir es dabei nur mit einer äußerlichen Accommodation zu thun haben, nicht mit etwas, was auf dem eigenen Acker der griechischen Kirche gewachsen, wenn gleich am Ende die dogmatische Differenz zwischen der griechischen und römischen Lehrweise nicht so bedeutend ist, und selbst trotz jenes Anschließens an die römische Terminologie die Griechen an ihrer alten unbestimmteren semipela-

gianischen Vorstellungsweise hängen bleiben. Indem wir nun unsere Untersuchung über die Lehre der Griechen von Gnade und Freiheit schließen, mag zur Entschuldigung ihrer Ausdehnung dienen, daß diese Lehrweise der Griechen von Gnade und Freiheit ein viel bedeutsameres Licht auf den ganzen dogmatischen Charakter der griechischen Kirche wirft, als man gewöhnlich meint, und daß sie ferner auch merkwürdig und wichtig erscheint im Verhältniß zu dem Rückschlag, welcher nach Augustin in der Lehre der abendländischen Kirche von Gnade und Freiheit eingetreten ist.

Indem wir nun noch übergehen zu einigen kurzen Andeutungen über die Lehre der voraugustinischen lateinischen Väter von Gnade und Freiheit, bemerken wir zum Voraus, daß diese Lehre nur insofern für uns hier eine Bedeutung hat, als allerdings schon hier der Unterschied von der griechischen, andererseits aber doch noch nicht die volle augustinische Lehrweise hervortritt, daß aber im Ganzen genommen die Vorstellungen dieser lateinischen Väter von Gnade und Freiheit sich als noch ziemlich unentwickelt und unvermittelt darstellen. Die lateinischen Väter theilen mit den griechischen im Allgemeinen das gleiche dogmatische Interesse für die menschliche Freiheit überhaupt und verfechten es auch, wie insbesondere Tertullian, gegen die fatalistischen und dualistischen Irrthümer des Heidenthums und der christlichen Gnosis. Man vergleiche, wie Minucius Felix im Octavius cap. 36 gegen die Vorstellung von einem Fatum und für die Freiheit als die Grundlage der sittlichen Lebensentwicklung kämpft. Tertullian vertheidigt die Freiheit des menschlichen Willens gegen Marcion als Vermögen der Selbstbestimmung und der Wahl zwischen Gut und Böse; advers. Marc. lib. II, 6 findet es Tertullian unbegreiflich, daß der Mensch, welcher totius mundi possidens seiner Idee nach ist, non inprimis animi sui possessione regnare soll, aliorum dominus, sui famulus seyn soll, und zeigt dann, wie der Mensch nicht von Natur gut ist, so wie Gott, sondern das Gute erst sich aneignen soll durch seine freie Selbstbestimmung, indem der Wille dem ihm vorgehaltenen göttlichen Gesetz und Unterricht sich unterwirft: bonus natura solus Deus est; qui enim, quod est, sine initio habet, non institutione habet illud, sed natura. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium — —

non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonum esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione secundum institutorem bonum, scilicet bonorum conditorem. Ut ergo bonum jam suum haberet homo emancipatum sibi a Deo et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine etc. und setzt nachher hinzu, daß aller moralische Werth des Handelns davon abhänge, und bonitas et ratio Dei invenitur circa libertatem arbitrii homini concessam. Man vergleiche auch de exhortatione castitatis cap. 2, de monogamia cap. 14, de anima cap. 20 und sonst. Ebenso sprechen für die Freiheit des menschlichen Willens *Cyprian* epist. 55, *Lactantius* divin. institut. lib. IV, cap. 11, cap. 23, *Hilarius* in Psalm. II, 15 und 16: voluntati permissa est bonitas, ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret, et esset nobis aeternae hujus beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem. Auch *Ambrosius* de Jacobo cap. 10: non enim servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra, sive ad virtutem propendemus, sive ad culpam inclinamur und sonst. Wird von den abendländischen Lehrern diese Freiheit des Willens als menschliche Grundeigenschaft weniger häufig und ausführlich behandelt, als von den griechisch-morgenländischen, so liegt der Grund zwar wesentlich auch darin, daß ihnen weniger unmittelbare äußere polemische Veranlassungen gegeben waren; allein andererseits ist doch auch nicht zu läugnen, daß, wenn sie auch die ethisch-dogmatische Bedeutung derselben anerkennen, sie dieselbe doch gar nicht in der Art in den Vordergrund stellen, wie die Griechen; sie ist ihnen wohl auch eine Voraussetzung der christlichen Weltanschauung, aber sie tritt nicht in der gleichen Weise, wie in den Schriften der Griechen, als eine alle andern mitbestimmende Hauptlehre heraus. Wie dieß auch damit zusammenhängt, daß bei aller Gleichheit des Begriffs der Freiheit im Allgemeinen, wenn auch nicht ausgesprochenermaßen, doch stillschweigend, gleichwohl ein Unterschied in der Auffassung ihres Wesens stattfindet, wird sich unten noch zeigen. Aber wie verhält sich nun diese Freiheit weiter zu der in der Menschheit herrschenden Sünde?

Zuvörderst ist bekannt, wie in der abendländischen Kirche durch Tertullian erst ein strengerer Begriff von Erbsünde als Vorläufer der augustinischen Theorie auftritt. Durch den Sündenfall ist nach Tertullian der sinnliche Trieb, alles was zur ψυχὴ ἄλογος gehört, zur Oberherrschaft gekommen, und diese Störung und Veränderung der ursprünglichen Natur durch die That Adams hat sich auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt; in dem tradux animae, welchen er annimmt, liegt auch ein tradux peccati; de anima cap. 40; es gibt daher ein malum animae ex originis vitio, naturale quodammodo, diese naturae corruptio alia est natura, aber ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum, et proprie naturale; quod enim a Deo est, non tam exstinguitur quam obumbratur, potest enim obumbrari quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est — sic et in pessimis aliquid boni, et in bonis nonnihil mali. Ja, er sagt ausdrücklich adv. Marc. II, c. 8 am Ende: daß den Menschen eadem arbitrii libertas et potestas victorem efficit hodie de eodem diabolo, wie bei Adam, cf. auch de anima cap. 20, 21; die Vorsehung hat mit der Wiederherstellung des Menschen gezögert, um ihn kämpfen zu lassen, damit er durch dieselbe Freiheit des Wissens, durch welche er besiegt wurde, auch wieder zum Sieger über das Böse werde. Dieselbe Anschauung kehrt bei seinem Schüler Cyprian wieder; er sagt ep. 59, quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, aber er leitet nicht etwa nur die Sterblichkeit von Adam her, sondern auch, daß wir von Natur mit dem Sündenschmutze befleckt sind, wie die ep. 1 ad Donatum beweist, aber dabei behauptet er doch de test. lib. III, 52, 54 credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam und nimmt ep. 55 die Freiheit des Menschen in Anspruch zur Ueberwindung des Bösen. Etwas anders stellt sich die Sache bei Arnobius und Lactantius. Arnobius sagt advers. gentes I, 27: proni ad culpas et ad libidinum varios appetitus sumus vitio ingenitae infirmitatis. Dieß ist ihm aber nichts von Adam Ererbtes, sondern offenbar die natürliche Schwäche, welche aus der creatürlichen Beschränktheit des Menschen und der Zusammensetzung seines Wesens aus Geist und Fleisch entspringt. Dieß ist freilich

bei Lactanz noch schroffer hervorgetreten, sofern er von einem ursprünglichen fast manichäischen Dualismus von Fleisch und Geist ausgehend (divin. instit. II, 12. IV, 24. VI, 13. de ira Dei 15) von einer necessitas fragilitatis redet, welche aber in diesem Gegensatze von Fleisch und Geist begründet, also nichts erst zeitlich Entstandenes ist. Mit dieser natürlichen Schwäche und Brechlichkeit ist aber gleich ursprünglich die im geistigen Wesen des Menschen wurzelnde Freiheit, welche so wenig durch das aus der ingenita infirmitas und necessitas fragilitatis nothwendig hervorgehende Böse gehemmt oder gar aufgehoben ist, daß vielmehr durch dieses malum als interpretamentum boni das Gute erst recht zum Bewußtseyn kommen und der Wille angeregt werden soll, das Böse zu überwinden, was er denn auch nach der Ansicht des Arnobius und Lactantius zu leisten vermag. Freilich können diese beiden Lehrer um so weniger als eigentliche Repräsentanten der abendländischen Kirchenlehre gelten, weil ihr ganzer dogmatischer Standpunkt als ein noch sehr elementarischer, aus heterogenen Elementen gemischter und von der andern Seite angesehen hinter der schon vorhandenen dogmatischen Entwicklung zurückgebliebener betrachtet werden muß. Dagegen setzt sich in Hilarius von Pictavium und Ambrosius im Allgemeinen die Tertullianische Anschauungsweise fort; Hilarius jedoch ist etwas eigenthümlich in der Art, wie er die Erbsünde betrachtet. Er spricht von einer natürlichen Verkehrung im Menschen tractat. in Psalm. I, §. 4: ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus, von einem vitium originis in Psalm. 119 lit. XIV nro. 20, ebendaselbst lit. XV §. 6: omnibus per naturae demutabilis voluntatem peccare adjacet — non abesse docuit Dominus malitiam per conditionem communis nobis originis und sagt noch ausdrücklich in Matth. 18, §. 6 zu cap. 18 v. 13: ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est; sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit, womit wir freilich noch nicht näher wissen, wie. Man muß aber dabei beachten, daß er, im Zusammenhange mit seinem Creatianismus, das Verderben zunächst in den Leib setzt und von da aus auch die Seele gebunden und befleckt werden läßt in Psalm. 119 lit. 11 §. 5 tentatur (Propheta) undique, cum ei per naturam corporis vitio-

rum inest innata materies, ebenso in Psalm. 120 nro. 14: in hoc obscuro tenebrosoque corporum habitaculo invisibilis illa animarum nostrarum conformatio continetur, habetque hunc contagiosi incolatus sui carcerem coelestis naturae captiva generositas; hier wirken offenbar platonisch-origenistische Ideen in ihm nach. Dadurch erhält nun aber auch das, was er von der Freiheit auch im gefallenen Menschen lehrt, wie in der oben angeführten Stelle in Psalm. II eine besondere Bedeutung, wie er denn auch in Psalm. LI sagt: dives — per libertatem voluntatis in Abrahae sinibus esse potuisset, doch es wird sich dieß deutlicher erst unten zeigen, wenn wir hören, was Hilarius von der Gnade im Verhältniß zur Freiheit und von der Heilsordnung lehrt. Ambrosius dagegen hält sich noch genauer an Tertullian und bildet insofern das unmittelbare Uebergangsglied zu Augustin, welcher für seine Erbsünden-Theorie ja gerade die Auctorität des Ambrosius besonders geltend macht. Ambrosius sagt geradezu: daß wir in Adam gesündigt, und daß durch die Fortpflanzung der Natur auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. Apol. David. II §. 71: omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa est successio; man vergleiche auch Apol. David. I §. 56: antequam nascimur maculamur contagio et ante usuram lucis, origenis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur etc., ebenso in Psalm. I, nro. 22. In eben dieser letzten Stelle aber sagt nun Ambrosius auch: weil wir Alle unter der Sünde seyen, verlange der Psalmist nicht, was ultra naturam sey, ut peccatum non faciamus, aber daß man nicht in der Sünde beharre, sondern sich von ihr losmache; non potuisti non intrare in peccatum per fragilitatem, datur tibi exire peccato per sobrietatem, so daß er also immerhin im gefallenen Menschen noch Kraft zum Guten voraussetzt, wie er denn auch in Psalm. XL sagt: homini dedit Deus — eligendi arbitrium, quod sequatur; posuit, inquit, ante te bonum et malum; si malum elegeris, non natura delinquit, sed eligentis affectus. Solcher Stellen ließen sich noch manche anführen; allein es läßt sich darüber und über die Ansicht der lateinischen Väter vom Maße der Kraft des natürlichen Menschen überhaupt sicher urtheilen nur

indem wir zu der specielleren Frage übergehen, wie dieselben Gnade und Freiheit unmittelbar in's Verhältniß setzen. In dieser Hinsicht ist nun vor allem zu bemerken, daß die lateinischen Kirchenlehrer, wenigstens diejenigen, welche als Repräsentanten der eigenthümlichen abendländischen Lehrentwicklung gelten können, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, weniger Hilarius von Pictavium, von der göttlichen Gnade und ihrer Nothwendigkeit für die Erlangung der Seligkeit viel unumwundener reden, als die Griechen, was sich charakteristisch schon darin zeigt, daß sie bei den Stellen, welche das Heilsleben vor allem oder ausschließlich auf die Gnade gründen, nicht wie die Griechen, namentlich Chrysostomus, immer mit Cautelen im Interesse der Freiheit dazwischen greifen (cf. übrigens Ambrosius Aeußerung über Röm. 9, 16. in Psalm. 119), sondern das Prädominiren der Gnade und zwar einer innerlich wirkenden Gnade gleichsam als selbstverständlich voraussetzen, eben damit aber auch, wenn auch nicht gerade ausgesprochen und bewußt, einen etwas anders bestimmten Begriff von Freiheit. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott in seinem ganzen Seyn und Wirken liegt den Lateinern viel näher, als die freie Selbstbestimmung des Menschen im Unterschied von Gott, und es tritt daher neben dem Pole der Selbstthätigkeit im Begriffe der Freiheit der Pol der Empfänglichkeit, mithin der Bestimmbarkeit durch die göttliche Gnade viel entschiedener hervor. Man sieht dieß deutlich bei Tertullian, wenn er de anima cap. 21 gegen die Gnosis den Satz vertheidigt: convertibilem esse naturam und zwar ebensowohl im Interesse der Gnade wie der Freiheit und sagt: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis, quoquo vertitur, natura convertitur. Die Gnade faßt er also hier als eine die Natur verändernde, d. h. dem Willen eine andere Grundrichtung mittheilende, wofür der Wille, obgleich frei seinem Begriffe nach, empfänglich ist; daß der freie Wille von der Gnade bestimmt werde, ist das, was ebenso dem Begriffe der Gnade wie dem der Freiheit entspricht. Ganz dieselbe Anschauungsweise finden wir bei Cyprian; er ergeht sich mit gemüthlicher Rhetorik in den stärksten Schilderungen von der Gnade, wie ad Donat. de gratia: Dei est in-

quam, Dei omne quod possumus; inde vivimus, inde pollemus, inde sumto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus; aber auch de oratione dominica: nostrum sitiat pectus et pateat, quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. Es kann kein Streit seyn, daß er den Glauben als freien Act schildert (was Rettberg in seiner Monographie über Cyprian p. 320 seq. einseitig betont); aber man übersehe dabei nur nicht, daß er stets von der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Gnade und Freiheit ausgeht, und die Freiheit immer auch als ein empfängliches Verhalten schildert. Auch bei Hilarius, obwohl er sichtlich hier den Griechen verwandter ist, verbirgt sich dieß nicht ganz; cf. de Trinitate II, 35, wo er darauf hinweist, daß, wie die leiblichen Organe nicht wirken können cessantibus caussis, z. B. das Licht, ita et animus humanus, nisi per fidem donum spiritus hausit, habebit quidem naturam Dei intelligendi, sed lumen scientiae non habebit; in Psalm. LI, 20: stultitiae atque impietatis extremae est, non intelligere se sub Deo et ex Deo vivere, sed in his, quae gerit et exspectat, sua magis velle confidere potestate, cum, siquid illud in se sit, ex Deo sit. Bei Ambrosius vollends ist es unzweifelhaft, daß ihm die Freiheit vor allem das freie empfängliche Verhalten der sich mittheilenden Gnade gegenüber ist, wie er in Psalm. 118 sagt: daß verbum veniat et januam pulset, velitque semper intrare, sed ex nobis fit, quod non semper ingrediatur; verum lumen omnibus lucet, sed si quis fenestras suas clauserit, aeterno lumine se ipse fraudabit, et si possit intrare: Gott muß freilich die Heilmittel darbieten, aber volentes curat, non adstringit invitos de interpell. David. IV ep. 2 und sonst. Wenn nun diese Väter die Freiheit des Menschen nicht als Schranke der Gnade betrachten, sondern als das, worin und wodurch das Wirken der Gnade sich vermittelt, eben darum eine innerlich wirkende Gnade im Auge haben und so dem biblischen Begriff von der Heilsgnade näher bleiben oder kommen, so hängt dieß damit zusammen, daß sie überhaupt den Unterschied des Christenthums von dem Vorchristlichen, genauer freilich nur vom Heidenthum, strenger fassen als die Griechen, ihn nicht nur quantitativ, sondern qualitativ fassen, was in den bekannten Urtheilen

Tertullians über das Heidenthum und den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum am schärfsten heraustritt, im Ganzen genommen aber auch die Ansicht der übrigen lateinischen Väter ist. Wie nun freilich dadurch wieder eine Beschränkung des Gnadenprincips entsteht, daß der Unterschied des Alten und Neuen Testaments nicht zu seinem vollen Rechte kommt, vielmehr eine gesetzliche Anschauung vom Christenthum daneben eindringt, wird sich unten noch zeigen. Hievon sind nun aber wesentlich zu unterscheiden Arnobius und Lactantius, welche eigentlich ganz auf pelagianischem Standpunkte stehen, sofern sie die Gnade darauf beziehen, daß Gott als der Schöpfer dem Menschen die Kraft zum Guten gegeben, und weiter sie finden in der Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo, als dem Propheten der Wahrheit und dem Vorbilde der Menschen, in dessen Nachahmung der Mensch sich das ewige Leben erwerben muß; man vergl. Lact. div. instit. IV, 11: ergo cum statuisset Deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus, und die Stellen, auf welche Pelagius selbst sich später berufen hat, lib. IV, 24: oportet magistrum doctoremque virtutis hominum simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vinci ab eo posse peccatum, und IV, 25: ideo se carne induit mediator, ut desideriis carnis edomitis doceret non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis. Dagegen können Stellen, wie div. instit. VI, 24: vulneribus nostris nemo alius mederi potest nisi solus ille qui gressum claudis, visum caecis reddidit — mortuos excitavit; ille ardorem cupiditatis exstinguet — — ille reddet veram et perpetuam sanitatem — in ihrer rhetorischen Haltung nichts beweisen, daher es auch gewiß verkehrt ist zu sagen: Lactantius sey in der Soteriologie vorherrschend synergistisch. Doch es handelt sich nun weiter um den bestimmten Begriff von der Gnade und ihrer Wirksamkeit, und ebenso von der Freiheit und ihrem Verhältniß zur Gnade in der Anwendung auf die einzelnen Stadien der Heilsaneignung. Auch die lateinischen Väter lassen das Heilswerk im Menschen häufig vom menschlichen Willen seinen Anfang nehmen, wie z. B. Tertullian in der Schrift de poenitentia ausführt, daß der Mensch

für die Taufe sich würdig vorbereiten müsse, cap. 2: mundam pectoris domum superventuro spiritui sancto parare, quo se ille cum coelestibus bonis libens inferat, cf. auch cap. 8. Von Cyprian sind oben schon Stellen angeführt, wo er den Glauben in den freien Willen stellt und vom afferre der fides capax das inundare der Gnade abhängig macht. Diese Aeußerungen Tertullians und Cyprians gehen aber offenbar von dem der Natur der Sache nach sich zuerst darbietenden „ethisch-praktischen" Standpunkt aus, und stellen sich nicht in bewußten dogmatischen Gegensatz gegen die ergänzende Betrachtung, daß die Gnade das Princip und der Anfang alles Heilslebens ist. Was sie von der Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade sagen, läßt sich ebenso auch schon auf den Anfang des Heilslebens beziehen, wenn auch Cyprian und Tertullian das selbst nicht thun und aussprechen, weil überhaupt ihre Reflexion über die Heilsordnung noch sehr unentwickelt ist. Von ihnen könnte man daher allerdings sagen: „es fehlt nur die Vermittlung (zwischen der ethisch-praktischen Betrachtung, welche von der Freiheit und der religiös-theologischen, die von der Gnade ausgeht) und das Geschick, von der Betrachtung der Gnade als der absoluten Ursache alles guten Willens aus die Willensfreiheit zu ihrer wahren Geltung zu bringen." (Kuhn loc. cit.) Anders aber stellt die Sache sich bei **Hilarius** von Pictavium, sofern er den Gegensatz der zwei Betrachtungsweisen, die von der Gnade oder der Freiheit ausgehen, mit Bewußtseyn in's Auge faßt und davon aus eine Entscheidung gibt. Er stellt in Psalm. 119 lit. XIV nro. 2 der Ausrede derer, qui asserunt proprium Dei munus esse, ut quis in Dei rebus atque operibus versetur, excusantes infidelitatem suam, quod cessante erga se Dei voluntate maneant infideles, den Satz entgegen: est quidem in fide manendi Dei munus, sed incipiendi a nobis origo est; et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit, Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, *meritum* tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis; idcirco Psalmum ita Propheta conclusit; declinavi cor meum ad justificationes tuas in aeternum propter retributionem; cor suum ipse declinat, et ex naturae humanae peccatis in obedientiam

Dei inflectit; ebenso daselbst lit. XVI. nro. 10: divinae misericordiae est, ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat; ex nobis autem initium est, ut ille perficiat; — diese und ähnliche Stellen erinnern ganz an die Formeln, welche wir oben bei den Griechen gefunden haben. Nun stellt sich aber Hilarius auch auf den andern Standpunkt, von welchem aus alles Heil als Werk der göttlichen Barmherzigkeit erscheint, in Psalm. 119 lit. VI nro. 2: salus nostra ex misericordia Dei est, et bonitatis suae hoc munus in nobis est; et inde coepit oratio, unde et salus inchoat deprecantis; dann ebendaselbst no. 4: accipiat humana insolentia humilitatis modestiaeque doctrinam; prius propheta concedi sibi orat, quam se id mereri ut obtineat, ostendit, omnia vult a bonitate Dei in se inchoari. Man vergl. aber damit nur lit. V nro. 1 bis 12, um sich zu überzeugen, daß diese bonitas, von welcher die salus ausgeht, eben nur in der dem Menschen zuvorkommenden göttlichen Offenbarung in der Mittheilung der göttlichen Wahrheit besteht, zu deren Verständniß allerdings der Mensch die Erleuchtung durch den göttlichen Geist bedarf. Wir haben hier in der That nicht weiter, als was die Griechen lehren, und den bestimmten Begriff einer gratia praeveniens interna würden wir vergeblich bei Hilarius suchen. Ganz anders Ambrosius; er führt unbestreitbar schon den Anfang des subjectiven Heilslebens auf die innerlich vor- und zubereitende Gnade zurück in Lucam lib. I, nro. 10, a Deo enim praeparatur voluntas hominum und zwar so, daß quod Deus honorificatur a sancto, Dei gratia est; cf. auch in Luc. lib. II, 84: audeo dicere, quod homo viam non adoriri possit, nisi Deum habeat praeviantem, was er nicht nur in äußerlicher Weise versteht, wie der weitere Verlauf jener Stelle zeigt. Damit kommt nun nicht in Widerspruch, wenn Ambrosius anderwärts den menschlichen Willen das Heilswerk beginnen, und die Gnade gleichsam darauf warten läßt; cf. in Psalm. 119: vult se praeveniri sol justitiae (Christus) et ut praeveniatur, exspectat, audi quemadmodum exspectet et cupiat praeveniri, dicit angelo ecclesiae Pergami: age poenitentiam, sto ad januam et pulso. Das ist bei ihm nur die ergänzende Betrachtung von der menschlichen ethischen Seite, um so mehr, als er keine unwiderstehlich wirkende

Gnade lehrt. Der Schein einer solchen und einer absoluten Prädestination, der in der Stelle in Luc. I, nro. 10 liegt, hebt sich durch den Zusammenhang und, wenn das voluntas praeparatur a Deo recht verstanden wird, auf. Nur die Stelle in Luc. VII, nro. 27 lautet stärker: Gott ruft den, welchen er würdigt, und macht fromm, welchen er fromm machen will, nam si voluisset, ex indevotis devotos fecisset. Wenn Ambrosius hier auch an eine absolute Prädestination anstreift hinsichtlich der Wahl, so folgt darum doch nicht, daß die Gnade bei denen, auf welche sie sich richtet, anders wirkt, als in die freie Empfänglichkeit hinein; dieß müssen wir nach seinen sonstigen, so bestimmten Aussprüchen darüber, daß die Gnade nicht zwingend wirke, und der Mensch frei sich seinem Gotte gegenüber entscheiden müsse, gewiß voraussetzen. Dasselbe gilt auch von Tertullian. Neander erinnert in seiner Dogmengeschichte Bd. 1 S. 196 daran, daß bei Tertullian zuerst Ausdrücke vorkommen, welche fast von der unwiderstehlichen Macht der Gnade verstanden werden könnten, wie in der oben angeführten Stelle de anima ep. 21: haec erit vis etc.; allein hier ist doch die Freiheit, wie immer subjacens gratiae, noch keineswegs aufgehoben. Eine andere Stelle de patientia, die Neander anführt, und in welcher Tertullian sagt: es gibt manches Gute, welches so groß ist, daß allein die göttliche Gnade es mitzutheilen vermag, welche einem Jeden gibt, wie sie es für gut hält — redet nicht vom Heilsleben überhaupt, sondern von besondern Gnadengaben, wie Neander selbst sagt, welcher auch an den Montanismus Tertullians erinnert, der jedoch hauptsächlich nur in Beziehung auf die Inspiration der Propheten einen unbedingten schlechthin bestimmenden Einfluß des göttlichen Geistes geltend macht. Immerhin aber lehrt Tertullian, wie aus der Stelle de anima cap. 21 hervorgeht, in Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Erbsünde eine schöpferisch umbildende, wiedergebärende Gnade, ebenso Cyprian de orat. dom.: pater eorum — qui per eum sanctificati et gratiae spiritalis nativitate reparati filii Dei esse coeperunt, ebenso Ambrosius ep. 77 nro. 3. Daß nun aber auch dieselbe Gnade fortan und zwar innerlich mitwirken müsse in der Entfaltung des christlichen Lebens, ist ebenso gewiß die Voraussetzung eines Tertullian, Cyprian und Ambrosius. Die

Aussprüche der ersteren darüber sind freilich so rhetorisch und allgemein, daß man mehr nicht als das Daß, aber nicht das Wie daraus entnehmen kann. Ambrosius in der Stelle in Luc. nro. 84 sagt: vides itaque, quia utique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino; und ebenso macht er die fortschreitende Mittheilung der Gnade von der treuen Verarbeitung des Empfangenen abhängig; der Geist erleuchtet uns pro nostrae possibilitate virtutis, — tantum capimus (heiligen Geist) quantum profectus nostrae mentis acquirit, de spiritu lib. I, nro. 93. Wenn nun auch diese Vorstellungen noch ziemlich unentwickelt und unvermittelt sind, so ist doch zuzugeben, daß sie für sich betrachtet zunächst zum Vorwurf pelagianisirender Lehre keinen Anlaß gaben. Allein dieser Pelagianismus bringt, wie bei den Griechen, doch von einer andern Seite herein. Es ist unverkennbar, wie es Tertullian trotz alles dessen, was er von der Wirksamkeit der Gnade und weiter zurück der erlösenden Thätigkeit Christi sagt, doch an einem tieferen Verständniß der paulinischen Lehre vom Verhältniß des Evangeliums und der ganzen Gnadenanstalt zum Gesetz fehlt, wie bei ihm ähnlich wie bei Irenäus eine gesetzliche Anschauung vom Christenthum sich geltend macht (cf. Ritschl p. 332); sagt er doch in der Glaubensregel de praescript. haer. cap. 13 geradezu: Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum. Allerdings ist das von Christus aufgestellte Gesetz nicht ganz das mosaische, denn der ceremoniale Theil desselben ist aufgehoben; advers. Marc. I, 20, IV, 1: compendiatum est novum testamentum et a legis laciniosis oneribus expeditum. Aber das Sittengesetz, wie es dem mosaischen Gesetz zu Grunde liegt, ja weiter bis auf Adam zurückreicht, ist von Christus nicht aufgelöst worden; de pudicitia cap. 6: opera legis usque ad Joannem, non remedia; operum juga rejecta sunt, non disciplinarum, libertas in Christo non fecit innocentiae injuriam, manet lex tota pietatis, sanctitatis etc., sic et apostolus — — legem ergo evacuamus per fidem? absit, sed legem sistimus, scilicet in his, quae et nunc novo testamento interdicta etiam cumulatiore praecepto prohibentur. Diese letzten Worte be-

weisen klar, daß er die eigentliche Bedeutung der fides im Verhältniß zum Gesetz nicht vollständig begriffen hat. Das Sittengesetz ist allerdings durch Christus erweitert und vervollständigt de oratione cap. 17: nostra lex ampliata et suppleta; diese Ergänzung und Vervollständigung besteht aber wie bei Irenäus darin, daß auch die Gesinnung vom Gesetz im Anspruch genommen ist, nicht nur die That, de poenitentia ep. 3, de cultu feminarum II, 2, und daß das Gesetz des Neuen Bundes nicht mehr die äußerliche Strenge hat, wie das des Alten, sondern an ihre Stelle die Milde tritt, advers. Judaeos 3: nova lex clementiam designabat. Der Gnadenstandpunkt des Neuen Bundes ist also wesentlich der geistig freie Standpunkt des Christenthums im Gegensatz vom fleischlichen des Alten Bundes, darum aber nicht weniger der gesetzliche, de oratione 1. Darnach ist der Satz zu verstehen, den Tertullian advers. Marc. V, 3 ausspricht: ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute; man vergl. die oben p. 535 dieser Abhandlung angeführte ganz ähnliche Aeußerung des Irenäus, advers. haeres. IV, 9, 1; und weiter bekommen von diesem Punkte aus die Aussprüche Tertullians über die Freiheit des Willens, und die an sie gestellten Forderungen noch einen andern Sinn, um so mehr, wenn wir sehen, wie Tertullian den eigenen Leistungen des Menschen gegenüber von Gott einen satisfactorischen und meritorischen Charakter beilegt, welcher das Gnadenprincip nothwendig beschränken muß, wofür es genügt, an solche Stellen zu erinnern, wie de poen. c. 5: per delictorum poenitentiam Domino satisfacere, ebenso cap. 4, ep. XI: in quantum non peperceris tibi in tantum tibi deus, crede, parcet, ebenso hinsichtlich des Fastens, de jejunio cap. 3: *expiare* primordiale jam delictum (den Sündenfall) interdicto cibo, Deo satisfacere per cibi interdictionem; dieß nun namentlich auch in Verbindung mit der auch von Lateinern gehegten Vorstellung, daß der Mensch die Schuld der nach der Taufe begangenen Sünden durch seine eigene Leistungen wegschaffen muß. Noch viel schroffer erscheint dieß bei Cyprian; man vergleiche, wie er im Eingang der Schrift de opere et eleemosynis zuerst vom Erlösungswerke durch Christus redet, dann vom legem dare sano et praecipere, ne ultra jam peccaret, und nun ausführt, daß wir mit guten Werken und Al-

mosen die Sünden nach der Taufe wegschaffen müssen, sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis exstinguitur, ita et eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur; ebenso de lapsis: poenitentia non solum veniam Dei *mereri*, sed et coronam. Interessant ist in dieser Beziehung auch Hilarius; er sagt in Matth. 8, 6.: remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat; fides enim sola justificat; er versteht dieß aber offenbar in dem Sinne der Griechen, nicht daß der Mensch das Gesetz überhaupt nicht erfüllen könne, sondern nur, daß er es nicht vollkommen erfüllen und somit die Seligkeit auch nicht verdienen könne, daher Gott in seiner Barmherzigkeit das Mangelhafte übersieht; in Psalm. LI, §. 23; non ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectae meritum beatitudinis, nisi misericordia Dei etiam in hac justitiae voluntate humanarum denutationum et motuum vitia non reputet; die voluntas justitiae nimmt Gott für die That. Damit steht nicht in Widerspruch, sondern stimmt wohl zusammen, daß er, worauf Neander (Dogmengeschichte 1. Bd. p. 357) aufmerksam macht, eine Gesetzeserfüllung auch vor Christus lehrt, welche zwar nicht zur christlichen Seligkeit führt, aber doch in das Buch des Lebens (in Ps. 68 §. 24). Es findet mithin doch nur ein quantitativer Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt statt, und dem Menschen wird eine eigene Kraft zum Guten zugeschrieben, welche in ihren Leistungen nur einer Ergänzung durch die Gnade bedarf. Wie sehr Hilarius das Princip der Gnade durch eine gesetzliche Anschauungsweise beschränkt, erhellt aus Stellen, wie in Ps. 119 lit. XII nro. 15: non ab omnibus omnia exspectantur neque universi universa ad summam placendi implere possunt; alius jejuniis placet, alius simplicitate fidei promeretur, alius vitia eleemosynis redimit, alius caritate se consummat, latum igitur mandatum Dei est — — ut non difficile sit, si voluntas adsit, praecepto Dei obtemperare. Aber auch Ambrosius, wenn er gleich in Ps. 43 §. 47 sagt: die Erlösung wird umsonst gegeben, folgt nicht dem Verdienst der Werke, sondern geschieht nach der Freiheit des Schenkenden — auch er theilt die Vorstellung von einer sühnenden und genugthuenden Kraft der Buße, des Fastens und Betens; de Elia et jejunio cap. 3: je-

junium culpae mors, excidium delictorum, remedium salutis, radix gratiae, und die bekannte Stelle cap. 20: habemus plura subsidia, quibus peccata nostra redimamus; pecuniam habeo, redime peccatum tuum, non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es — redime te operibus tuis — pecunia tua. Auch die Art, wie er Glauben und Werke in's Verhältniß setzt Gott gegenüber, ist bezeichnend de Abel et Cain II, ep. 2: ante omnia fides nos commendare Deo debet; cum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint; siquidem hoc plenum est et perfectum sacrificium; Ambrosius trägt überdieß auch de viduis cap. XII den Unterschied von praeceptum und consilium vor, und treibt darin die Gesetzlichkeit und Verdienstlichkeit auf die Spitze. Doch führen wir dieß nicht weiter aus, sondern fragen, was daraus für unsere Lehre von Gnade und Freiheit folge? Die gewöhnliche Ausgleichung ist freilich, daß aus allem diesem kein Pelagianismus folge, weil ja diese Väter bei dem Thun des Menschen, dem sie eine meritorische und satisfactorische Bedeutung zuschreiben, wieder die Gnade voraussetzen, die Möglichkeit solcher Leistungen also zuletzt wieder auf die Gnade zurückführen, und eben damit auch den Begriff des Verdienstes aufheben. Diese Ausgleichung, wie wir sie ja bereits bei Augustin finden, kann gewiß nicht befriedigen, auch ganz abgesehen davon, daß die genannten Väter selbst gar nicht daran denken, jene Aussprüche auf diese Art decken zu müssen; denn einmal ist die Gnade, welche die Voraussetzung des eigenen Thuns bildet, eben nur die Gnade der Heilsanstalt überhaupt, wie sie im Werke Christi und den Gnadenmitteln der Kirche objectiv gegeben ist, und dann wenn wir auch von Tertullian, Cyprian und Ambrosius zugeben wollen, daß sie eine gratia praeveniens interna und operans im subjectiven Heilsleben lehren, so ist eben doch nicht zu erweisen, daß sie an eine gratia cooperans, quae ad singulos actus datur, denken, im Gegentheil, es werden jene Leistungen ganz unbefangen als eigene Leistungen gefordert und verwerthet. Die Freiheit wird so unter der Hand wieder zu einem für sich wirkenden Factor, und wir haben nicht eine Subordination der Freiheit unter die Gnade, sondern eine Coordination beider als gleichartiger, wenn auch nicht gleicher Factoren; und wenn wir nun auch nicht daraus schließen dürfen,

daß mithin den lateinischen Vätern der Begriff einer innerlich wirkenden Heilsgnade doch zuletzt fehle und sie ganz nur auf dem Standpunkt der Griechen stehen, so müssen wir doch so viel sagen: sie bleiben in einem ihnen allerdings nicht bewußten ungelösten Widerspruch zweier entgegengesetzter Anschauungsweisen hängen, sie wollen mehr oder weniger entschieden und bestimmt eine nicht nur den Verstand erleuchtende, sondern den Willen bestimmende Heilsgnade lehren, aber in der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit, welche nun bereits eine Macht des Lebens in der Kirche geworden, wächst ein Pelagianismus herauf, welcher sich auch in Lehrsätzen reflectirt, durch die die Ansätze einer tieferen und reineren Anschauung vom Wesen und Wirken der Gnade zurückgedrängt werden, und nicht nur für die Gegenwart, sondern auch fernerhin eine harmonische und consequente Entwicklung unserer Lehre aus ihrer Idee heraus vereitelt oder wenigstens erschwert wird. Mit diesem Resultate, dessen Bedeutung bereits in den augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten über Gnade und Freiheit zu Tage tritt, schließen wir für dießmal unsere Untersuchung.

Die älteste Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen, zunächst bis auf Neander und Rothe.

Eine Uebersicht

von Gerhard Uhlhorn, Dr. theol.,
Hofprediger und Consistorial-Assessor in Hannover.

Ist es überhaupt von Interesse, die Geschichte einer einzelnen theologischen Disciplin oder eines Bruchstückes derselben in einer bestimmten Zeit zu überschauen, weil sich in jedem Gliede das Ganze, in jeder einzelnen Disciplin die Geschichte der ganzen Theologie und folgeweise auch der Kirche abspiegelt, so wird das in um so höherem Maße der Fall seyn, je mehr eine Zeit gerade

dieser besondern Disciplin ihre Aufmerksamkeit und Arbeit zugewandt hat. Niemand wird läugnen mögen, daß dieses in der Gegenwart mit der ältesten Kirchengeschichte der Fall ist. Dahin strömt ein großer Theil der besten wissenschaftlichen Kräfte unserer Zeit, da ist das regste Leben, freilich auch oft der erbittertste Kampf zu finden, und keine andere Disciplin möchte wohl eine solche Literatur aus den letzten 25 Jahren aufzuweisen haben, wie diese. Es liegen hier aber, wie uns auch Niemand bestreiten wird, gerade Aufgaben der deutschen Theologie, an welche diese ihre Kräfte setzt, während die Theologie anderer Völker zum Theil noch nicht einmal die Aufgaben ahnt, die hier gestellt sind, oder sich doch begnügt, dem Gange deutscher Arbeit nicht ohne Mißtrauen, wie es aus Nichtverstehen nur zu leicht erwächst, von ferne zu folgen. Es ist wesentlich ein Stück deutscher Theologie, mit dem wir es hier zu thun haben, und wohl möchte es für „Jahrbücher der deutschen Theologie" sich ziemen, diesem Stücke ihres eignen Lebens, und wahrlich keinem in der Peripherie liegenden Stücke, die Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Daß aber auch der gegenwärtige Augenblick geeignet ist, eine Uebersicht zu gewinnen, möchte ebenfalls nicht schwer darzuthun seyn. Uebersichten sucht man, wenn ein Abschnitt da ist, nicht mitten im Fluß des Producirens (da ist keine Zeit zu Uebersichten), sondern wenn ein gegebener Anstoß sich auswirkt, ein neuer erwartet wird. So scheint es nun jetzt zu stehen. Die beiden großen Meister der Kirchengeschichte, Neander und Gieseler, sind geschieden, und noch ist Niemand aufgetreten, der wie jene als Meister gelten könnte. Das Haupt einer ganz andern Richtung, Baur, dem die Meisterschaft auf diesen Gebieten nur befangene Einseitigkeit absprechen kann, hat die Frucht seiner zahlreichen Arbeiten kürzlich erst in einer Gesammtdarstellung zusammengefaßt; und deutet das schon auf einen Abschluß hin, so scheint überhaupt die sogenannte Tübinger Schule ihre productive Zeit hinter sich zu haben, selbst augenscheinlich schon tief in einen Zersetzungsproceß eingegangen. Die überall herrschende Zersplitterung, die ausgebreitete Einzelarbeit auf allen Seiten und bei aller Regsamkeit doch der Mangel an zusammenfassender, das Ganze fortbildender Arbeit — das Alles scheint mir darauf hinzudeuten, daß

wir in einer solchen Zeit stehen, in der sich die von verschiedenen Seiten gegebenen Anregungen in mannigfacher Durchkreuzung auswirken, in der die früher geeinten Factoren neu auseinandergehen um neue Combinationen einzugehen, sich befeinden und einseitig auswirken, bis dann, wir können nicht wissen wann? die Zeit kommen wird, wo das Alles wieder auf neue, tiefere Weise zusammengefaßt und zu einer neuen höheren Gesammtanschauung fortgebildet werden wird. Die Kärrner arbeiten einstweilen, bis der König kommen wird, der neu baut. Das ist aber die Zeit, welche eine Uebersicht ebenso sehr fordert als ermöglicht. Hat doch, und das möchte doch auch wohl ein Zeichen seyn, wie es um die Kirchengeschichte gegenwärtig steht, Baur in seinem Werke über „die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" (Tübingen 1852) eine solche Uebersicht über das Ganze der Kirchengeschichte gegeben, ein Werk, von dem der Verfasser dieses Aufsatzes gern bekennt, daß es ihm reiche Anregung und Hilfe zum Verständniß der kirchenhistorischen Arbeit gegeben hat, auch da, wo er im Folgenden nicht immer ausdrücklich darauf verweist, dessen Grundanschauungen er freilich nicht zu theilen vermag.

So möchte sich denn wohl der Versuch rechtfertigen, auf diesem Gebiete eine Uebersicht zu gewinnen. Möchte er, wenn auch vielleicht oft fehlgreifend in so anerkannt schwierigen Fragen, doch etwas zur Orientirung beitragen. Und nun zum Schluß dieser Vorbemerkungen nur noch ein Wort des Vaters der neueren Kirchengeschichte: Fern ist es von mir, die Gesinnung des Einzelnen zu richten. Hier ziemt es Jedem, nur sich selbst anzuklagen. Wer von den Kämpfen der Zeit nicht unberührt geblieben, wird, sich selbst auch richtend, zur Milde des Urtheils über andere von jenen Kämpfen weiter Fortgerissene geneigt seyn. Nur von dem Princip handelt es sich hier und dieß muß streng gerichtet werden." (Neander, Leben Jesu, Vorrede S. XXIII.)

I. Die Magdeburger Centurien — Arnold — Weißmann — Mosheim.

Der Mann, auf den die neuere Theologie überall zurückweist als auf den, der an der Grenzscheide steht zwischen der alten und

neuen Zeit, ist Semler. Mag man die tiefe Kluft, die uns von der vorhergehenden Zeit trennt, ignoriren, zudecken kann man sie nicht, und selbst die, welche Semler keinen Dank zollen möchten für das, was er begonnen, können ihre Anschauungen mit denen der früheren Zeit nur dann für identisch halten, wenn sie sich selbst oder jene Zeit nicht recht verstehen. Semlers Bedeutung liegt aber darin, daß er den historischen Factor in der Theologie zuerst geltend gemacht, daß er dem Begriff des Werdens zu seinem Rechte verholfen hat. Wohin man auch seine Blicke in Semlers zahlreichen Schriften richten mag, immer begegnet man als grundlegendem Satze, als der Angel, um die sich Alles dreht, dem Satze von der „steten Succession der Lehrarten." Darauf richten sich von früh seine Gedanken; dazu arbeitet er sich nicht ohne tiefe innere Kämpfe durch; das nennt er, der sich wie selten Jemand seiner Stellung klar bewußt ist, seine „Eroberung", auf die er stolz ist*), und die Erzählung, wie er zu diesem Satze gekommen, wie er ihn klarer ausgebildet und in seiner Tragweite immer mehr in allen Disciplinen erkannt, bildet eigentlich den Faden seiner höchst anziehenden und lehrreichen Selbstbiographie. Daß Semler auch für die Kirchengeschichte, auch für die Geschichte der ältesten Zeit von epochemachender Bedeutung ist, versteht sich demnach von selbst, ist ja auch allseitig anerkannt. Doch um diese seine Bedeutung richtig beurtheilen und würdigen zu können, wird es nöthig seyn, etwas weiter zurückzugreifen und seine Vorgänger auf dem kirchenhistorischen Gebiete durchzugehen, um so mehr, je weniger unsere Zeit gerade, die noch so schwer an den tiefen Schäden zu leiden hat, von denen der durch ihn eingeleitete Umschwung begleitet war, geeignet ist, Semler richtig zu würdigen, und den Anfang der Entwicklung, in deren Mitte oder vielleicht erst deren Anfängen wir noch stehen, recht zu erkennen.

Den ersten Versuch, sich selbst historisch zu begreifen, hat un-

*) Lebensbeschreibung, Th. II. Halle 1782, Vorrede: „Ich habe das am meisten in's Reine zu bringen gesucht, daß es stete Succession der Lehrarten, Lehrgeschicklichkeit, der ganzen theologischen Gelehrsamkeit ganz unausbleiblich gebe, ohne den geringsten Nachtheil der Privatreligion. Es kann seyn, daß ich etwas eifersüchtig auf diese meine Eroberung bin, weil sie mir vieljährige Arbeit gekostet hat."

sere Kirche in den Magdeburger Centurien*) gemacht, ein Erstlingswerk, das in seiner staunenswerthen Größe gleich den historischen Beruf unserer Kirche ankündigt. Sie begreift sich aber nur als *„instauratio"* als Herstellung der wahren Kirche, nicht zugleich als Fortbildung, als weitere Entwicklung. Sie ist Herstellung der reinen apostolischen Kirche, mit der sie durch das Band der unsichtbaren aber nie fehlenden wahren Kirche, durch die testes veritatis (catalogus testium) verbunden ist. Schon das läßt uns einen Blick thun in die Grundanschauungen der Centurien. Von einer Entwicklung der Kirche, einem organischen Fortschreiten wissen sie nichts. Die wahre Kirche ist eigentlich zu allen Zeiten dieselbe, etwas Festes, Unveränderliches, das sich durch die Zeiten hinzieht, ohne seinem innern Wesen nach verändert zu werden. Das ist nach der Praefatio der Centurien gerade ein wesentlicher Nutzen der Kirchengeschichte, daß sie lehrt: „quod omnibus aetatibus mirabili Dei clementia et potentia ministerio verbi divini colligatur et consistat ecclesia in qua Deus est efficax."

Zwar wissen die Centurien von Veränderungen in der Kirche, allein diese sind kein Werden, keine Entwicklung. Sie sind nur äußerlich wie die größere Ausbreitung der Kirche, oder betreffen nur Gebiete, die nicht zu den „principalibus punctis" gehören, Disciplin, Cultus, Verfassung, oder endlich, so weit sie den Kern, die Lehre, betreffen, sind sie nur von außen herantretende Verdunkelungen. Als den eigentlichen Mittelpunkt sehen die Centurien die Lehre an, die „praecipua nota et cor ecclesiae". Das ist gerade der Fehler, den die Vorgänger auf kirchenhistorischem Gebiete gemacht haben, daß sie die Lehre so sehr zurückgestellt und sich zu viel mit den Personen beschäftigt haben**). Aber das Herz hat noch einen engeren, tieferen Mittelpunkt, die Lehre von der Rechtfertigung. Weil sie den articulus justificationis nicht verstanden, darum konnten die alten Kirchengeschichtschreiber, wie

*) Vgl. Baur, Epochen, S. 39 ff.

**) Vgl. Praef.: „Primum enim nihil dicunt de doctrinae forma, quae quolibet saeculo in ecclesia Christi extiterit. *Jure autem haec pars vel principem in ecclesiastica historia locum obtinet, si quidem praecipua nota et cor verae ecclesiae existit.*"

namentlich an Eusebius Beispiel nachgewiesen wird, auch die Geschichte nicht verstehen. Wenn die Centurien daher auch von Veränderungen in Verfassung, Cultus, Disciplin der Kirche wissen, wenn ihnen hier auch nicht Alles als Verkehrung erscheint, obwohl sie auch hier nicht verfehlen, auf die antiquissima forma, von der man später abgeirrt, hinzuweisen, so liegen diese Gebiete alle zu sehr in der Peripherie, als daß eine Veränderung auf ihnen als ein Werden, eine Entwicklung in der Kirche angeschaut werden könnte, und die Centurien haben den organischen Zusammenhang, in dem z. B. Verfassung und Lehre miteinander stehen, zu wenig erfaßt, um zu erkennen, daß eine veränderte Verfassung auch eine veränderte Lehranschauung voraussetzt*). Das „Herz", die Lehre ist etwas Unveränderliches, „monstrat historia eccl. *perpetuum consensum* in doctrina singulorum articulorum fidei *omnibus aetatibus*." Alle Veränderung auf diesem Gebiete ist daher nur Verdunkelung. „Si quid in principalibus punctis ut puta doctrina et sacramentis aut aliis etiam rebus ecclesiasticis necessariis deinceps discrepaverit merito suspectum vel saltem inferiore loco habebitur." **) Diese Verdunkelung selbst wird dann aber wieder nur als eine von außen kommende angesehen. Nicht die Grundanschauung erleidet eine Aenderung, sondern zu den richtigen Lehrelementen treten einzelne falsche und im Lauf der Zeit immer mehr falsche hinzu, ohne aber mit den wahren anders als mechanisch verbunden zu werden. Durch die Vergleichung der späteren Jahrhunderte mit den apostolischen wollen die Centurien aufweisen, „in welchen Stücken die Lehre verändert und verderbt ist, was dagegen beibehalten." ***) Also auch die Verdunkelung ist keine Entwickelung, es legen sich die falschen Elemente nur von außen an, es ist eine mechanische Mischung von Wahrem und Falschem, keine organische Bildung. So ist denn der Inhalt der Kirchengeschichte Verdunkelung und Herstellung. Nachdem die Kirche immer mehr verdunkelt ist, die Masse des Verderbnisses

*) Vgl. Cent. II. l. I. i. i. Sunt tamen in aliis rebus minus principalibus nonnulla quorum variatio non labefactat aut evertit ecclesiae fundamenta."

**) Vgl. Cent. II. 1.

***) Vgl. Cent. I. 1: „quibus in capitibus variatum sit aut declinatum sit, quidve retentum."

sich immer mehr angehäuft hat, das Wahre immer mehr zusammengeschwunden ist, erweckt die Gnade Gottes „heroas quorum ministerio doctrinam sinceram et veros Dei cultus ex densissimis tenebris quibus diabolus caliginem affundit istis omnibus rursus patefacit et illustrat sanamque religionem *instaurat*" *). Eine Entwicklung, ein Fortschritt ist nicht da. Dem entspricht denn auch die Methode im Ganzen wie im Einzelnen. Die Centurien geben keine fortlaufende Geschichtserzählung, sondern sie sind eigentlich eine Reihe von Querdurchschnitten der Kirchengeschichte, eine Reihe von statistischen Darstellungen der einzelnen Jahrhunderte.

Nur angedeutet werden mag hier, wie diese Auffassung zunächst eine nothwendige war. Die Kirche konnte sich zunächst nur als instauratio begreifen, wie sie denn auch nur, weil sie zuerst dieses ist, zugleich Fortentwicklung ist. Sie konnte sich zunächst nur vorwiegend im Gegensatze gegen die bisherige Entwicklung fassen, der Zusammenhang damit konnte ihr erst später aufgehen. Es mußte — und darin liegt ein tieferer Grund, weßhalb ihr der Begriff einer Entwicklung fehlt — das Moment des Katholischen mehr zurücktreten, wie es denn in der That zurücktritt, wenn sie das fortgehende Leben der Kirche nur in den testes veritatis erblicken und es ihnen zu den „notis verae ecclesiae, quibus omnibus aetatibus solet esse conspicua" gehört, daß sie nicht „maxima aut potissima generi humani pars", sondern nur „reliquiae quaedam mediocres" ist **). Aber ebenso bestimmt muß es ausgesprochen werden, daß gerade der lutherischen Kirche ihrer ganzen Grundanschauung nach die Fähigkeit inne wohnte, zu einer tieferen Geschichtsauffassung sich durchzuarbeiten. Doch darauf genauer einzugehen, zu zeigen auch, wie die Centurien schon die lebendigen Anfänge einer neuen Geschichtsbetrachtung enthalten, liegt außerhalb unserer Aufgabe, die uns nur das Verhältniß der Centurien zu der nachfolgenden, nicht zu der vorhergehenden Entwicklung, deßhalb mehr ihre Mängel als ihre Vorzüge zu betrachten nöthigt.

*) Vgl. Praef. So sehr schlägt bei den Centurien dieser Begriff der instauratio durch, daß selbst die Stiftung der Kirche als instauratio begriffen wird und Christi Werk mit den Worten beschrieben: „veram doctrinam coelestem et cultus divinos *instaurat*." Cent. I. l. 1 c. 2.

**) Vgl. Praefatio.

Dagegen müssen wir auf die Behandlung der ältesten Zeit durch die Centuriatoren noch etwas genauer eingehen.

Die Darstellung der ersten Centurie entspricht durchaus dem allgemeinen Charakter des Werks, wie wir ihn zu zeichnen versucht haben. Für die Anschauung der Centuriatoren hatte natürlich das erste Jahrhundert, das apostolische, eine ganz besondere Wichtigkeit. Es ist das Ideal der Kirche, auf das immer zurückgeblickt wird, der Maßstab, nach dem Alles weiterhin gemessen wird, um den Grad der fortschreitenden Verdunkelung zu bestimmen. „Meminerit autem pius et attentus lector", so heißt es im Eingange der zweiten Centurie*), „in omnibus sequentibus centuriis ad primam veluti omnium praestantissimam ac caeterorum normam esse recurrendum." Diese Vollkommenheit der apostolischen Kirche wird aber durchaus nicht als Anfangsvollkommenheit, sondern sogleich als Vollendung gefaßt. Es ist, als fehlte dieser apostolischen Kirche nichts, als so wie sie da ist über die ganze Erde verbreitet zu werden, um die vollendete Kirche zu seyn. Namentlich zeigt sich das in der Darstellung der Lehre, die den Hauptraum einnimmt. Es sind nicht die einfachen biblischen Begriffe in ihrer Unmittelbarkeit, sondern die ausgebildeten lutherischen Dogmen, die hier als Lehre der Apostel gegeben werden; nicht eine biblische Theologie in unserm jetzigen Sinne, sondern ein Compendium apostolischer Dogmatik nach lutherischer Localmethode. Von einem Anfange, von keimartigen Gestaltungen, aus denen in consequenter richtiger Entwicklung das lutherische Dogma **wird**, ist nicht die Rede, sondern es ist dieses, und damit nach dem Standpunkte des Verfassers die vollendete Lehre selbst. Eine weitere Entwicklung ist da nicht möglich, alles Folgende kann nur Entartung und Verdunkelung seyn. Nur darin ist ein leiser Ansatz einer Entwickelung anzuerkennen, daß die Lehre der Apostel und die Lehre Christi selbst gesondert behandelt werden. Es geschieht das „ut perpetuus et unanimis Christi et apostolorum de doctrina coelesti agnoscatur consensus" **). Muß der consensus nachgewiesen werden, so liegt

*) Cent. II. c. 1.

) Cent. I. l. 2 c. 4 i. i. Wörtlich so das Corpus doctrinae von **Judex und **Wigand**, auf das sich charakteristisch genug **Semler** gern beruft, um

darin schon eine wenn auch noch so leise Anerkennung der Verschiedenheit in der Einheit, daß sich die Lehre der Apostel zur Lehre Christi wie die entfaltete Pflanze zum Keim verhält. Aber es ist nur ein Ansatz; die Lehre der Apostel unter einander betrachtet bildet ein großes unterschiedsloses Ganze*), wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß der Brief Jacobi als unächt verworfen und deßhalb sein Inhalt auch nicht mit in dieses Ganze verwebt ist. Auch diese am Briefe Jacobi und auch sonst mehrfach geübte Kritik der Centurien, so bedeutsam sie nach einer andern Seite ist, kann unser Urtheil nicht ändern. Es ist das eine rein dogmatische, keine historische Kritik. Der Brief wird verworfen, weil ihm die Analogie des Glaubens fehlt, weil er mit der Lehre der anerkannt apostolischen Schriften nicht stimmt**). Seine Verwerfung zeigt vielmehr am allerdeutlichsten, daß man eine mannigfaltige Entwicklung der apostolischen Lehre nicht zu erkennen vermochte, denn das ist der einzige Weg, auf dem man erkennen kann, daß auch hier keine „discordia“ und „contrarietas“ sich findet.

Ist das erste Säculum schon als Vollendung dargestellt, so kann natürlich das zweite nicht als Entwicklung, sondern nur als der erste Schritt zur Verdunkelung sich anreihen. Bezeichnend genug lautet der Eingang der zweiten Centurie: „Porro etsi hoc seculum, quod nunc tractandum venit, paulo sit purius, quam

---

die Anerkennung einer Verschiedenheit theologischer Lehrart schon bei Früheren nachzuweisen.

*) l. c. p. 60: „Sic etiam supervacaneum esse censemus hoc loco demonstrare quod doctrina in *probatis* N. T. libris in singulis capitibus exactissime sibi consentiat et re vera nihil discordiae et contrarietatis admittat.“ Mit der discordia und contrarietas wird dann freilich auch eine Mannigfaltigkeit geläugnet, die nicht discordia ist.

**) Vgl. Cent. I. l. 2 c. 4 p. 54: „Epistola Jacobi ab analogia doctrinae apostolicae haud mediocriter aberrat — — nec modum docendi apostolorum observat. Non enim est absimile vero, eam epistolam a quodam discipulo apostolorum sub finem hujus seculi aut inferiori tempore scriptam esse.“ Bei der Verwerfung der canones apostolorum (Cent. I. l. 2 c. 7. p. 544) ist die Begründung ausführlicher, aber das Hauptargument ist doch, daß ihre Lehre nicht mit der Lehre der Apostel stimmt. Wo diese dogmatische Kritik keinen Halt findet, ist die Kritik der Centurien oft nichts weniger als scharf. Wird doch Cent. I. l. 2 c. 2 die Geschichte vom Briefwechsel zwischen Jesus und dem Könige Abgarus unbezweifelt hingenommen.

alia subinde sequentia: tamen videre est, quam horribiliter generis humani hostis et omnium mendaciorum pater, apostolis sublatis, mox ecclesiam Dei non modo saevissimis persecutionibus, sed tetris insuper haeresibus conspurcare sit ausus: adeo ut etiam non postremis in caetu virorum doctorum viris opiniones quasdam minus sanas infuderit, imo ut statim articulus omnium summus de justificatione hominis coram Deo coeperit obscurari." Bezeichnend sind schon die Comparative „paulo purius", „minus sana"; weiter, daß die opiniones minus sanae nur eingestreut werden zwischen die sanae. Die Lehre der Einzelnen wie der ganzen Kirche ist nicht als organisches Ganzes, wo die Krankheit eines Gliedes das Ganze krank macht, sondern als mechanische Summe gefaßt, wo einzelnes Falsche sich einschiebt, wie denn die Centurien auch noch im dritten Säculum unbeschadet der steigenden Verdunkelung manches Einzelne anerkennen*). Noch bezeichnender freilich ist es, daß die ganze Verdunkelung, und das ist ja der einzige Fortschritt, den die Centurien kennen, lediglich vom Teufel abgeleitet wird. Eine Entwickelung von innen heraus, wenn auch immer unter dem Einflusse des Bösen, war auf diesem Standpunkte nicht denkbar. Es kann nur eine von außen her eingreifende Macht das Treibende seyn.

So verschieden Gottfried Arnold's Geschichtschreibung, die sich in dem Werke „die erste Liebe" **) auch der ältesten Zeit noch besonders zuwandte, auf den ersten Blick von den Centurien erscheint, so ist sie diesen doch wieder auf's Engste verwandt. Ihr Standpunkt ist der gerade entgegengesetzte, deßhalb das Bild, das sie entwirft, das gerade umgekehrte, Unterschiede, die freilich mehr im Verlauf der Geschichte, als im Anfange hervortreten mußten. Legen die Centuriatoren alles Gewicht auf das Dogma, so Arnold vielmehr auf das christliche Leben, wie denn nicht ohne Absicht gleich auf dem Titel des angeführten Werkes vom lebendigen

*) Cent. III. c. 4.

**) Der vollständigere Titel ist: „Die erste Liebe. Das ist: Wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben ... treulich und unparteyisch entworfen von Gottfried Arnold." Das Werk erschien früher als die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, zuerst 1696. Wir citiren nach der fünften Auflage, Leipzig 1732. 4.

Glauben und heiligen Leben die Rede ist. Dort ist der Standpunkt dogmatisch, hier ethisch, entsprechend der ethischen Reaction des Pietismus, aus dem Arnold hervorgegangen. Sehen es die Centurien als den Hauptmangel der früheren Geschichtschreiber an, daß sie das Dogma namentlich den articulus justificationis nicht erkannt, so wirft Arnold es Cave vor, daß er „das innerliche wahre Wesen der Gottseligkeit, sammt den rechten Früchten des äußerlichen Gottesdienstes verschwiegen" *) und spricht es aus, Niemand könne die Geschichte der ersten Christen recht erkennen, „der nicht seine Seele durch das Blut Christi in wahrer und gänzlicher Veränderung seines Herzens mit Hilfe des heiligen Geistes reinigen und heiligen lässet" **). Ist für die Centuriatoren der Maßstab, den sie an jede Zeit legen, die Reinheit der Lehre, so ist Arnolds Maßstab der lebendige Glaube und heiliges Leben, und da ihm die Orthodoxie an und für sich der Gegensatz des lebendigen Glaubens ist, so entsteht denn ein gerade umgekehrtes Bild. Die Gegner der Orthodoxie sind ihm die wahren Christen, die Orthodoxen die falschen.

Eine Entwickelung kann dabei Arnold aber eben so wenig erkennen, ja noch weniger als die Centurien, und übersieht man einen Augenblick, daß bei ihm die Verdunkelung und das Verderben in etwas ganz anderem besteht, als bei den Centurien, daß bei ihm Licht ist, was dort Finsterniß und umgekehrt, so ist es ganz dasselbe Bild wie dort. Allerdings lag es ihm nach einer Seite hin näher, eine Entwickelung anzuerkennen. Sein Standpunkt ist der durchaus subjective, ihn interessirt nur das subjectiv-christliche Leben, die Subjecte und ihr Christenthum, alle objective Gestaltung des christlichen Lebens in Dogma, Cultus, Verfassung ist ihm an sich schon etwas Falsches, in dem das wahre Christen-

*) a. a. O. Vorrede S. 7.

**) a. a. O. S. 3. Noch klarer ist die Verwahrung in der Vorrede zur Kirchen- und Ketzerhistorie: „Zuvörderst würde man von dem Widersprecher mit allem Recht fordern müssen, daß er genugsame Proben seiner wahrhaftigen Erleuchtung und daher rührenden Erkenntniß Gottes und Einsicht in die Geheimnisse und Wunder desselben, wie auch rechtschaffene Früchte eines recht gereinigten heiligen Herzens darlegte, weil sonst die Lehre der sogenannten Ketzer und die übrigen der Natur verborgenen Dinge nicht erkannt, sondern freilich, wie es meist geschieht, ohne Unterschied und Prüfung verworfen würden."

thum nicht liegen kann. Da lag es nahe genug, darauf zu kommen, daß, wie es eine Entwickelung, ein Wachsen im einzelnen Christenleben gibt, so auch in der Gesammtheit, ein Satz, der bekanntlich für Neander solche Wichtigkeit hat. Wirklich deutet das Arnold auch einmal an, redet merkwürdiger Weise von den Mängeln der ersten Christen, von „Schwachheiten, welche in der ersten Kindheit des Christenthums mit unterliefen" *). Er hat also hier einen Begriff davon, daß die älteste Zeit nur ein Anfang ist, eine „Kindheit", daß es also ein Wachsen geben muß, eine Entwickelung; allein gerade seine völlig subjective Auffassung machte es ihm unmöglich, dem Gedanken weitere Folge zu geben. Hat das objective Christenthum ihm immer nur die Bedeutung einer Erstarrung des lebendigen Christenthums, ist ihm das wahre Christenthum immer nur das innere Leben ohne Dogma und Schultheologie, ohne Clerisei und Pfaffenthum, tritt dem zufolge ihm der Factor des Gemeinsamen völlig zurück und löst sich ihm die Kirche im einzelnen Subjecte auf, so war er noch viel unfähiger, die Entwickelung der Kirche zu verstehen, als die Centuriatoren selbst.

Die große Bedeutung, welche die Centurien der apostolischen Zeit beilegen, beruht wesentlich darauf, daß diese für das Dogma die normative ist. Das Dogma tritt bei Arnold sehr zurück, es ist ihm nicht mehr der principale Punkt, das Herz der Kirche; deßhalb hat für ihn das apostolische Zeitalter auch nicht mehr die Bedeutung, wie in den Centurien; nicht mehr den einzigartigen Charakter wie dort. Die Kluft, welche das apostolische Zeitalter von der späteren Zeit scheidet, ist bei ihm in der That auch nicht mehr so tief wie bei den Centuriatoren, die den Uebergang nur dadurch zu gewinnen wissen, daß sie auf die Einwirkung des Teufels zurückgehen. Das christliche Leben, auf das es Arnold immer absieht, nimmt nicht so rasch ab, deßhalb wird die Glanzepoche der Kirche auch nicht so scharf und kurz abgeschnitten. Sie währt bis auf Constantin; und wiewohl Arnold unter diesen drei ersten Jahrhunderten noch einigen Unterschied macht, indem „von der apostolischen Zeit bis auf Trajan die rechte apostolische Lauterkeit und Wahrheit blühete, die nachmals etlichermaßen abnahm, so ist der Unterschied doch nur relativ, es „blieb doch das Meiste und

*) a. a. O. Vorrede S. 4.

der Grund richtig" *) und die ganze Zeit bis auf Constantin ist doch die Zeit der „ersten Liebe". Diese Glanzzeit idealisirt dann Arnold in noch viel höherem Maße als die Centurien. Ist sie ihm doch die einzige im Verlauf der ganzen Kirchengeschichte, auf die er mit Freuden, mit Befriedigung hinblicken kann. Die Centuriatoren schrieben aus einer Zeit, die ihnen ein Stadium des hergestellten Lichts war; für Arnold ist die Gegenwart nur eine Zeit tiefer Verdunkelung und um so idealer schaut er daher die erste Zeit. „Die allerersten Gemeinden waren nach dem Bekenntniß aller verständigen, sowohl alten als neuen Lehrer die allerreinsten, glückseligsten, vortrefflichsten, welche denen folgenden zum Muster und Exempel nächst dem göttlichen Worte unstreitig hätten dienen sollen." **) Ueber den Lobsprüchen, in denen er unerschöpflich ist, vergißt er ganz, daß er selbst von einer „Kindheit des Christenthums" geredet hat, es ist nicht Kindheit mehr, nicht Anfang, sondern Vollendung, das Allerreinste, Vortrefflichste. Da ist denn freilich kein Werden, keine Entwicklung mehr möglich.

Die beiden entgegengesetzten Auffassungen, die der Centurien und Arnold's mußten sich aneinander abreiben, wie sich die Orthodoxie und der Pietismus aneinander abrieben. Das ist bei Weißmann ***) geschehen, dessen Milde von beiden Extremen gleich weit entfernt ist. Aber das Bild, das er entwirft, ist auch ein verblaßtes, entsprechend der abblassenden Orthodoxie. Allerdings hat die Ausgleichung der Extreme hie und da im Einzelnen richtigere Einsicht mitgebracht. Hatten die Centurien z. B. die Häresien nur als aus dem Haß und der Feindschaft Einzelner unter Einwirkung des Teufels entstanden betrachtet, hatte im Gegentheil Arnold die Häretiker kanonisirt, so finden sich bei Weißmann †) mehrere ganz richtige Bemerkungen über die Gründe, weßhalb sich im zweiten Jahrhundert die Häresien so sehr häuften. Es ist die „crisis illorum temporum", die sie hervorrief, „omnia enim se agitabant ingenia bona mala mixta illuminata tenebricosa et proferebant fructus suos pro indole arboris;" es sind die „feces

*) Vgl. a. a. O. VIII. 1, 16. **) a. a. O.

***) Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T. 2 Bde. zuerst 1718 und 1719. 2. Ausg. 1745.

†) Vgl. I. 162.

residuae Judaismi et Gentilismi", aus denen die Häresien entstanden. Aber freilich eine Entwickelung im Großen kennt Weißmann so wenig, wie seine Vorgänger. Der Stoff ist lose ohne innern Zusammenhang angehäuft; die Centurienmethode mit ihrer mehr statistischen als historischen Art die auch von ihm befolgte. Die mildere, aber auch abgeblaßte Behandlungsweise hat eine Entfremdung vom Inhalt der Kirchengeschichte zur Folge. Weißmann steht seinem Gegenstande ruhiger, aber auch theilnahmloser gegenüber. Das Object selbst beginnt zusammenzuschrumpfen. Durch die neueren Einzelforschungen mehr der Franzosen und Engländer als der Deutschen, die auf diesem Gebiete eine Zeit lang zurückblieben, ist eine große Menge Stoff, den die frühern Kirchengeschichten kritiklos stehen ließen, weggefallen (obwohl Weißmann selbst in Hinsicht der Kritik hinter den Centurien sehr zurücksteht), und die Stelle bleibt einstweilen leer, weil der tiefere Einblick in die Geschichte, die jene Leere hätte wieder ausfüllen und das Gerippe wieder mit Fleisch und Blut umkleiden können, fehlte. Die Geschichte des Dogma's, den Centurien der eigentliche Mittelpunkt, ist bei Weißmann völlig ausgeschieden*). Man fängt bei ihm schon an zu fühlen, daß der Weg zu einer tiefern Auffassung durch eine Zeit der Leere und Dürre hindurchführt. Dem Allem entsprechend ist denn auch die Darstellung der ältesten Zeit. Das saeculum apostolicum ist zwar immer noch idealisirt, es ist das „originale, divina simplicitate, humilitate, virtute gloriosum", doch ist das Ideal schon sehr verblaßt, und Weißmann fühlt gleich selbst die Begeisterung ab durch den Zusatz „non quidem suae aetatis naevis et paroxysmis prorsus carens" ohne damit irgend der Einsicht näher gekommen zu seyn, was die Epoche als Anfangsepoche für eine Bedeutung hat, ohne es damit in den Fluß der Entwickelung hineingezogen zu haben. Es ist als archetypus sequentium seculorum multum dissimile**). So ist denn auch die Charakteristik des zweiten Jahrhunderts***)

*) Vgl. I. 223. **) Vgl. 1. 1.

***) „Seculum N. T. secundum fluctuans in bivio inter humilitatem et illuminationem evangelicam atque sapientiam et rationem humanam, decrescens potius quam proficiens, ardens tamen adhuc ex reliquiis ignis et luminis apostolici."

aus lauter Gegensätzen zusammengesetzt, ein deutliches Zeichen, daß Weißmann es selbst nur als ein mechanisches Gemisch von Gutem und Bösem anzusehen vermochte, nicht als ein innerlich einheitliches Stadium der Entwickelung.

Die in Weißmann hervorgetretene Richtung kommt in Mosheim*), dem gefeiertsten Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts, dessen Institutionen noch heute in England in den meisten Seminarien als Textbuch benützt werden sollen, zu ihrer vollkommenen eleganten Ausgestaltung. Kalte Objectivität — das ist Mosheims Grundzug; ohne Bewegung, ohne Theilnahme fast steht er seinem Objecte gegenüber. Das Ruhigerwerden der Bewegung, das sich bereits bei Weißmann zeigte, ist völlig geworden. Aber um welchen Preis? — um den einer völligen Veräußerlichung. Hat Weißmann bereits das cor und die praecipua nota ecclesiae der Centurien bei Seite geschoben, so ist bei Mosheim die Kirche durch die Analogie mit dem Staate, auf der die Methode Mosheims ruht, nun ganz veräußerlicht und entleert. Sie ist die „societas hominum, cui nomen a Christo est"; aber welches der Inhalt dieser societas ist, erfährt man nicht. Die Lehre ist das Gesetz dieser societas, die lex divina, ihre Culturseinrichtungen die lex humana. Bringt Mosheim auch durch die bewundernswürdigen Einzelforschungen, namentlich über die Häretiker der älteren Zeit wieder reicheres, volleres Material herbei, wie er der erste ist, der im Gnosticismus nicht bloße Launen und Albernheiten sieht, sondern wenigstens ahnt, daß hier eine eigenthümliche Weltanschauung uns entgegentritt, so ist der Begriff der Kirche viel zu sehr veräußerlicht, als daß es zu einer Entwicklung kommen könnte. Zwar Veränderungen in der Kirche und an der Kirche kennt Mosheim, es soll ja die Kirchengeschichte nach der Definition der Institutiones seyn eine „perspicua et sincera narratio rerum illarum, quae societati illi hominum cui nomen a Christo est vel extrinsecus acciderunt, vel intra ipsos hujus societatis fines gestae sunt", aber was sich verändert und bewegt, das ist nur etwas der Kirche Aeußerliches, quae *extrinsecus* acciderunt oder quae *intra fines* hujus societatis gestae sunt.

*) Vgl. Baur, Epochen S. 118. ff.

In Wirklichkeit ist der Begriff der Kirche viel zu inhaltsleer geworden, als daß sich da etwas bewegen könnte. Die Kirche breitet sich aus, sie wird angefeindet, verfolgt, die leges der societas ändern sich, die Häretiker erregen Unruhen — aber das ist alles nur äußerlich. Selbst die Veränderungen in der Lehre kommen von außen; die eindringende Philosophie, namentlich was Mosheim unter den vagen Begriff der orientalischen Philosophie faßt, das sind die Hebel, die Mosheim ansetzt, um uns die Bewegung begreiflich zu machen. Entwickelung gibt es nur, wo Leben ist, von innen heraus sich gestaltendes — bei Mosheim ist Alles veräußerlicht, mechanisch statt dynamisch, deßhalb ist da keine Entwickelung möglich.

Das Hauptwerk Mosheim's: De rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii (Helmstadii 1753, 4), das uns unserer Aufgabe gemäß noch besonders interessiren muß, wird das nach allen Seiten hin bestätigen. Dem Werke ist eine Einleitung „Cap. I: de statu orbis terarum civili et erudito, quum Jesus Christus nasceretur“ vorausgeschickt. Vergleicht man damit die Centurien, die „de rebus Judaicis — de religionibus extra ecclesiam — de mutationibus politicis Imperiorum“ anhangsweise handeln, so könnte man geneigt sein zu glauben, Mosheim sey tiefer in das Wesen der Entwickelung eingedrungen; aber hört man dann die Begründung, weßhalb es einer solchen Einleitung bedarf: „Nam et multarum rerum, quae Christianis evenerunt et inter illos ab initio constitutae sunt, rationes et causae unice ex antiquis populorum moribus et opinionibus reddi possunt et beneficiorum, quae Christus universo generi humano attulit, magnitudo intelligi omnino nequit, nisi prius misera ejusdem et deformis ante servatoris adventum conditio cognoscatur,“ wornach die Einleitung zur Geschichte selbst also nur in einem äußerlichen Verhältniß steht, indem sie den Schauplatz zu beschreiben und den Gegensatz hervorzuheben hat; sieht man, wie sorgfältig zwar und genau mit vorher unerreichter Gelehrsamkeit, aber wie äußerlich auch der ganze status dargelegt wird, so bemerkt man leicht, daß auch bei Mosheim diese Einleitung nicht den Zweck hat, der sie in Wahrheit erst zur Einleitung macht, die Kirchengeschichte als Geschichte eines Entwickelungsstadiums in die

Geschichte des Gottesreiches auf Erden, in die Entwickelungsgeschichte der Menschheit einzufügen. Ebenso geht nun die Darstellung der Kirchengeschichte selbst immer auf das Aeußerliche. Die Capitel von der Ausbreitung der Kirche, besonders die von den Verfolgungen und den Ursachen derselben, also die Geschichte der äußeren Schicksale nehmen den Hauptraum ein. Zwar forscht Mosheim den Motiven des Geschehenden nach, er sucht uns nicht bloß die Veränderungen selbst, sondern auch ihre Motive darzulegen, wie er denn schon in der oben angeführten Definition der Kirchengeschichte in den Institutiones ausdrücklich hinzufügt: „in qua (sc. narratione) sic *eventa cum causis suis copulantur*, ut Dei providentiam in ea constituenda et conservanda cognoscant homines," aber die Motive, aus denen er die Erscheinungen ableitet, sind eben wieder nur äußerliche. Wird doch das Motiv der Bekehrung Pauli dahin angegeben, daß es eines gelehrten Mannes bedurfte, der die Juden mit ihren eigenen Waffen bestreiten und nöthigenfalls die heidnische Philosophie widerlegen konnte *); wird doch die Entstehung des Episkopats lediglich aus dem Wachsen der Gemeinden und demzufolge der Presbytercollegien abgeleitet **). Wie äußerlich und ohne Verständniß sind z. B. die Urtheile über Barnabas und Hermas ***). Zwar weiß Mosheim auch von Bewegungen hinsichtlich der Lehre in der apostolischen Zeit, von einem Streite „de necessitate legis mosaicae" †), und einem andern „de modo salutem obti-

*) Vgl. Commentarii §. XV. S. 80: Omnes hi duodecim viri homines erant rudes et literarum expertes, quorum mentes spiritus s. divina quidem, non humana vero sapientia et doctrina exornaverat. Praeter hoc vero in illa Christianae civitatis infantia homo desiderabatur, qui et Judaeorum magistros reprimere propriisque eorum armis oppugnare atque cum philosophis profanarum gentium, si res posceret, congredi posset. Quocirca . . denn Paulus bekehrt wird.

**) Vgl. a. a. O. §. XLI. S. 132.

***) Ueber Barnabas vgl. a. a. O. §. LIII. S. 161. Ueber Hermas §. LIV. S. 163: „Aut mente captus fuit et fanaticus, aut quod verisimilius est, licitum sibi duxit, colloquia cum Deo et angelo fingere", d. h. er war entweder ein Wahnsinniger oder ein Betrüger. Ein Drittes gibt es für Mosheim nicht.

†) a. a. O. §. LVI.

nendi;“ allein die ganze Bewegung wird daraus abgeleitet, daß so verschiedene Menschen, Juden, Heiden, Orientalen, orientalische Philosophen, ohne gehörige Unterweisung in die Kirche aufgenommen sind. Eine Entwickelung ahnt Mosheim auch da nicht. Die Lehre ist ein an sich Fertiges, Festes; wäre sie nur allen genau und vollständig überliefert, so wäre, wie es nach Mosheim scheint, die ganze Bewegung nicht entstanden.

II. Semler — die Zeit der Aufklärung — die pragmatische Geschichtschreibung.

Dem Ziele, das mit Semler erreicht wird, und das wir oben, um die Richtung der Bewegung anzudeuten, gleich voranstellten, der Einführung des Begriffs des Werdens, sind wir auf dem bisherigen Wege scheinbar wenig näher gekommen. Ja vielmehr könnte man meinen, es sey noch mehr in die Ferne gerückt. Denn in den Centurien ist doch eine großartige Gesammtauffassung, diese durch alle Zeiten hindurchschreitende Kirche, vom Teufel angefeindet, von Gott geschützt, dieser großartige Kampf zwischen Licht und Finsterniß. Da sind doch Mächte, die arbeiten und kämpfen, während bei Mosheim Alles so leer und dürr, so klein zusammengeschrumpft ist, daß aus den kleinen Kräften, die da arbeiten, nichts Großes mehr hervorgehen kann. Und doch ist das nur scheinbar. Eine Reihe von allgemeinen Betrachtungen wird uns zeigen, daß wir dem Ziele doch näher gekommen sind.

Was wir in den bisherigen Betrachtungen stillschweigend vorausgesetzt, brauchen wir wohl kaum erst auszusprechen, daß die wahrhaft historische Anschauung nur die ist, welche eine Entwickelung kennt; um so nöthiger ist es, auf den Begriff der Entwickelung und dessen Anwendung auf die Kirchengeschichte etwas näher einzugehen. Alle Entwickelung setzt ein Werden voraus: wo kein Werden ist, ist keine Entwickelung. Aber nicht umgekehrt ist auch da schon eine Entwickelung, wo ein Werden ist, das Werden an sich ist noch keine Entwickelung. Diese fordert ein Sein als Grundlage, als Ursache und indem dieses Sein ins Werden eingeht und zugleich durch's Werden hindurch einem Sein wieder zustrebt, entsteht eine Entwickelung. Diese setzt mithin immer einen Anfang voraus, und strebt einem Ziel, einem Telos

zu. Wo kein Anfang und kein Ende ist, da ist ebensowenig eine Entwickelung als da, wo es kein Werden gibt, wo der Anfang gleich die Vollendung ist. Die wahrhaft historische Anschauung ist daher nur die, welche eine genetische und teleologische ist. Beides gehört eng zusammen, und ist nicht von einander zu trennen. Wo man von keinem Anfange weiß, weiß man auch von keinem Ende und umgekehrt.

Uebertragen wir das auf die Kirchengeschichte, so kann es, mit Uebergehung allerdings einer Reihe von Mittelgliedern, die auszuführen hier nicht der Ort ist, so geschehen, daß wir sagen, die ächt historische Anschauung der Kirchengeschichte ist nur die gottmenschliche. Nur darauf, daß das Leben der Kirche ein gottmenschliches ist, beruht es, daß es überhaupt eine Entwickelung der Kirche, mithin eine Geschichte der Kirche gibt. Wäre der Inhalt der Kirchengeschichte nur ein göttliches Thun, so könnte es kein Werden geben; ginge das göttliche Leben nicht wahrhaft in das menschliche ein, bliebe der Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem immer bestehen, so hätten wir eine Reihe von Wundern, aber möchte die göttliche Causalität noch so oft hindurchbrechen, es käme nie zu einer Entwickelung. Eine Anschauung der Kirchengeschichte, die nur einen solchen Dualismus in ihr erblickte, wäre weder eine genetische, denn das Seyn ginge nie in's Werden ein, noch eine teleologische, es wäre bei ihr gleich Alles fertig. Wie der Verlauf der Kirchengeschichte objectiv ein gottmenschlicher ist, so ist auch subjectiv nur das die richtige Anschauung derselben, die sie so als gottmenschliche zu fassen weiß. Die gottmenschliche Betrachtung ist zugleich genetisch und teleologisch.

Nirgends ist die eine der beiden Einseitigkeiten, welche von hier aus möglich sind, die nämlich, den Inhalt der Kirchengeschichte nur als ein göttliches Thun anzuschauen, so stark hervorgetreten wie in der Römischen Kirche. Sie vermag nicht zu scheiden zwischen den Heilsthaten Gottes und dem kirchlichen Thun; die kirchlichen Werke sind ihr heilerzeugende Kräfte; eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, die sich dann wieder dadurch rächt, daß ihr eine falsche Trennung stets als Schatten zur Seite geht, indem der Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Kirche und Welt immer bestehen bleibt. Die Kirchenge-

schichte ist auf römischem Standpunkt eine Kette von Wundern, in denen das Göttliche die menschliche Entwickelung immer wieder durchbricht, ohne je in dieselbe einzugehen. Ein Werden, eine Entwickelung ist nicht möglich, ein Fortschreiten zum Telos hin nicht da, weil eigentlich jeder Punkt schon der Vollendung gleich ist. Es ist die That der Reformation, das Göttliche und Menschliche, die Heilsthaten Gottes und die Thaten der Kirche von einander geschieden, die falsche Vermischung gelöst, und ebenso andererseits den Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem aufgehoben zu haben. Damit hat sie den Grund zu einer wahrhaft geschichtlichen Anschauung gelegt. Allein diese geschichtliche Anschauung hat sich nur schwer und allmälig durcharbeiten können. Der neue Wein mußte im Drange der Zeit gegenüber den stürmischen Bewegungen, welche die Substanz des Evangeliums in Frage stellten, zum Theil in alte Schläuche gefaßt werden, die neuen Ideen in alte Formen, die dann bald als etwas Wesentliches, endlich als das an sich Wahre geltend gemacht wurden. Der Ansatz zur Kritik, zur Scheidung des Göttlichen und Menschlichen (denn das ist die Grundlage aller Kritik) schwindet wieder und macht einer Kritiklosigkeit Platz; der Ansatz zur Geschichtlichkeit, zum Zusammenfassen des Göttlichen und Menschlichen, tritt wieder zurück und neue Ungeschichtlichkeit tritt an die Stelle, das Göttliche geht nicht in das Menschliche ein, es steht ihm wieder starr gegenüber, das Seyn löst sich nicht in's Werden auf. Ein von Anfang an Fertiges, Festes geht die Kirche durch die Zeiten hin, von außen hin und her bewegt, verdunkelt und wieder hergestellt, aber ohne innere Entwickelung. Ein Seyn ohne Werden.

Aber nun nicht so geht der Weg, daß an die Stelle der Einseitigkeit gleich das Wahre trete. Es liegt tief in der menschlichen Natur und ihrer Sündhaftigkeit begründet, daß an die Stelle der einen Einseitigkeit erst die entgegengesetzte, der Thesis erst die Antithese gegenüber tritt, ehe es zur Synthese kommt. An die Stelle einer Geschichtsauffassung, die nur von einem Göttlichen weiß, tritt erst eine, die nur Menschliches in der Kirche sieht; an die Stelle einer Geschichtsauffassung, die Wunder und Geschichte einander entgegensetzt, der die Kirchengeschichte mit Auflösung aller Geschichte eine Kette unvermittelter Wunder zu werden droht, eine

andere, die ebenfalls Wunder und Geschichte einander entgegensetzend, das Wunder der Geschichte opfert; an die Stelle einer Geschichtsauffassung, die von keinem Werden weiß, in der das Seyn zu spröde ist, um in den Fluß des Werdens einzutreten, tritt eine entgegengesetzte, die nur ein Werden kennt, ein Werden, losgerissen von dem zu Grunde liegenden Seyn und losgerissen zugleich von dem Seyn der Vollendung, von dem Telos; diese ebenso des Begriffs der Entwickelung baar wie jene, ebenso ungeschichtlich. Der Uebergang ist aber kein plötzlicher, er ist durch viele Glieder vermittelt. Nicht zu dem für das Bewußtseyn in voller Kraft gleichsam dastehenden göttlichen Factor tritt der menschliche hinzu, sondern der göttliche muß erst schwach und schwächer werden, ehe sich der menschliche einen Platz daneben erobert; nicht das Seyn in seiner ganzen Fülle gedacht vermag man in das Werden aufzulösen, es muß erst entleert werden — und das ist der Weg, den wir bisher durchgemacht haben. So lange das Seyn in seiner ganzen kräftigen, starren Objectivität dasteht, vermag das Subject, so sehr es darnach strebt, es nicht zu durchbrechen und in Fluß zu bringen. Es vermag höchstens, seine ganze Macht dagegen stemmend, es herumzukehren. So ist es Arnold geschehen. Ihm ist das Göttliche etwas ganz anderes als den Centurien, ihm ist der Kern des Seyns in der Geschichte der Kirche ein ganz Anderes, ja zum Theil das gerade Entgegengesetzte; aber das Seyende ist bei ihm eben so starr, eben so spröde. Und doch ist sein Angriff nicht ohne Wirkung. Indem Arnold als das Menschliche ansieht, was den Centurien das Göttliche ist, Arnold als die wahren Christen die, welche den Centurien die Feinde des wahren Christenthums sind, Arnold als das Vergängliche, ja als das Falsche, als Lüge, was den Centurien das Seyende, das Unvergängliche, Bleibende war — indem sich nun beide Gegensätze an einander abreiben, so wird der Inhalt der Kirchengeschichte, das Göttliche in ihr immer dünner und schwächer, bis wir bei der äußerlichen Auffassung Mosheims anlangen. Da ist die Kirche nicht mehr das Reich Gottes auf Erden, sondern eine societas hominum, deren Inhalt Mosheim nicht einmal anzugeben weiß; da ist die Lehre, das Herz und die nota vera ecclesiae zum Gesetz dieser Societät veräußerlicht; da ist es nicht mehr

ein Thun Gottes, das die heroas erweckt, seine Kirche zu leiten, sondern die ganze Gottesthätigkeit geht in den kahlen Begriff der providentia Dei auf; da ist es nicht mehr der Satan, der die Kirche in den Häresen befeindet, Menschen, Philosophen, sind an seine Stelle getreten *). Man beachte es wohl, das ist Alles noch so starr wie früher; diese Societät entwickelt sich so wenig, wie die Kirche der Centurien, sie erfährt auch nur äußere Bewegungen; die Lehre ist so starr wie vorher; die Häresen stehen hier in demselben äußerlichen Verhältniß zur Orthodoxie, wie dort. Aber die Begriffe sind alle nun so dünn und schwach geworden, daß sie jetzt dem Subject, wenn es sich dagegen auflehnt, keinen Widerstand mehr zu leisten vermögen. Jetzt wird es nicht mehr mit Arnold Alles umkehren, jetzt vielmehr das starre Seyn durchbrechen und in den Fluß des Werdens auflösen.

Wie schon mehrfach angedeutet, ist es Semler, der diesen Schritt thut. Semler kündigt sich schon dadurch als Knotenpunkt in der Entwickelung an, daß er alle die verschiedenen Strömungen der Zeit in sich vereinigt. Hatte sich der Pietismus schon in J. S. Baumgarten mit der Wolfischen Philosophie zusammengeschlossen, so ist Semler ja Baumgartens enthusiastischer Schüler, der dessen geistiges Erbe überkommt. Aber auch die orthodoxe Richtung ist nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen, eine Zeit lang hielt sie der pietistischen Strömung bei ihm das Gleichgewicht. Die Werke Calixt's und der Helmstädter Schule hat er fleißig gebraucht und beruft sich oft auf sie. Von Baumgarten hat er daneben die Vorliebe für die ausländische, namentlich die englische Theologie geerbt. Die paraphrasirende Auslegung der h. Schrift, die wieder nichts ist, als ein Versuch, das objective Wort subjectiv flüssig zu machen, hat auch er vielfach geübt; und nicht minder hat die gelehrte philologische Richtung auf ihn eingewirkt, wie er denn von Ernesti, ihrem Hauptrepräsentanten sagt, er lerne von ihm alle Tage **). Seiner Natur nach war er sanguinisch, lebhaft, allen Eindrücken offen. Wenn Tholuck ***) von ihm sagt: er sey

*) Vgl. Baur, Epochen. S. 126.

**) Vgl. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. Halle 1771. Th. II. Vorrede.

***) Vgl. „Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf

„eine Seele ohne Kraft der Phantasie" so ist das richtig, nichts geht ihm mehr ab, als alle gestaltende plastische Kraft, wie ja bekanntlich nichts Formloseres gedacht werden mag, als seine Schriften; aber schwerlich möchte es sich rechtfertigen lassen, wenn Tholuck hinzufügt, Semler sey „ohne Tiefe des Gemüths, ohne Schwung der Ideen" gewesen, „ganz in den niederen Regionen des Lebens sich bewegend", wenn er als einen Hauptzug in ihm das „Spießbürgerliche" hinstellt*). Im Gegentheil ist Semler reich an Gemüth, ja er hat etwas Inniges, Mystisches, wie er denn eine besondere Vorliebe für die mystischen theosophischen Gebilde der Frömmigkeit hat. Ja sein ganzes unruhiges Wesen, sein Zweifeln, sein stetes Hin- und Herwühlen, dem zu folgen so unerquicklich ist, es wurzelt in diesem Gemüth, es geht eben aus seiner Frömmigkeit hervor, es ist ihm die Bethätigung derselben.

Man würde Semler kein größeres Unrecht thun können, als wenn man diese Unruhe, dieses beständige Zweifeln, dem Semler selbst einen so charakteristischen Ausdruck gibt, wenn er von sich sagt: „Ich traute gerade den allgemeinsten Vorstellungen und Erzählungen am allerwenigsten**), irgendwie aus frivoler Zweifelsucht herleiten wollte. Nicht „aus Fürwitz und Kitzel" hat er geschrieben***), „innere Beruhigung ist es, was er immer sucht†).

Seine ganze Bildungszeit verfließt in einem Schwanken zwischen Orthodoxie und Pietismus, der freilich schon ausgeartet in Metho-

---

em Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden." Vermischte Schriften Th. II. S. 43.

*) Die Beurtheilung, welche Tholuck Semler in der angeführten Abhandlung angedeihen läßt, scheint mir eine in mancher Beziehung einseitige und nicht völlig gerechte. Es hängt das damit zusammen, daß er ihn immer nur darauf ansieht, den Vater des Rationalismus in ihm zu erkennen, und sodann mit dem Zurückstellen der historischen Seite, wo, wie Tholuck selbst nachweist, das innerste Leben Semler's liegt. Noch weniger freilich hat ihn Kahnis zu würdigen gewußt („der innere Gang des deutschen Protestantismus." S. 90.)

**) Vgl. Lebensbeschreibung. Th. II. S. 168.

***) Abhandl. vom Kanon. II. S. 3.

†) Vgl. auch Lebensbeschreibung, Th. II., Vorrede: „Ich beneide die ...stigen Naturalisten so wenig, daß ich die vielen reinen Thränen, die ich

dismus auf seine Jugend stark einwirkte. Keine der beiden Richtungen nahm ihn ganz gefangen, vielmehr war von Anfang an seine Aufmerksamkeit auf beide gerichtet, die „fromme und gelehrte Partei," wie er sie nennt; er sucht diese stete Theilung von der Reformation an näher kennen zu lernen, um dann „selbst zu urtheilen und zu handeln *)." Semler findet nun die gesuchte Beruhigung auf historischem Wege durch die Erkenntniß, daß beide Richtungen nur verschiedene theologische Lehrarten sind, durch deren Verschiedenheit das Wesentliche, die moralische Besserung, die Privatreligon nicht berührt wird. Der Satz von der „steten Succession der theologischen Lehrarten ohne den geringsten Nachtheil der Privatreligion **)" ist es, in dem er Ruhe findet. Stand die Geschichte in ihrer Starrheit, ihrer Objectivität dem Subject beunruhigend gegenüber, so findet er seine Ruhe erst, indem er sie in's Werden auflöst. Das ist Semlers Arbeit in allen seinen Schriften. Sie sind alle historisch, selbst seine dogmatischen laufen immer auf die historischen Fragen nach der Entstehung des Dogma hinaus, wie das Tholuck sehr richtig erkannt hat ***).

Semler ist sich seiner Stellung mit einer seltenen Klarheit bewußt; mit großer Bestimmtheit spricht er sich über den Unterschied der von ihm eingeführten Richtung in der Historie von den frühern Richtungen aus. Durch alle weitläufigen Vorreden, die selbst durch ihre Länge für das Dominiren seiner Subjectivität charakteristisch sind, klagt er über den schlechten Stand der Historie. „Ueberall fand ich zu wenig, was ich doch nur zu gerne aufsuchte, historischen Sinn." †) Bestimmter spricht er sich dahin aus, daß die Kirchenhistorie bei den Protestanten „noch fast alle Nerven aus der römischen Kirche behalten hat." Die „gemeine Art, Kirchenhistorie zu treiben," charakterisirt er ausführlicher so: „sie war sehr weit zurück; theils wurde sie immer wider das Papst-

---

meinem Christenthum so gerne noch danke, um gar keinen Preis zurücknähme. Ich habe nicht auf das Fleisch gesäet, sondern auf den Geist."

*) Vgl. Lebensbeschreibung Th. II. Vorrede.

**) Vgl. die Anm. 1, citirte Stelle aus der Lebensbeschreibung.

***) a. a. O. S. 65.

†) Lebensbeschreibung II. S. 134.

thum gerichtet, theils wurden die gräulichen Ketzer, zumal in den ersten fünf Jahrhunderten, sehr scharf immer verurtheilt, theils wurden die Märtyrer und Verfolgungen unter heidnischen Kaisern sehr schön aufgestellet; theils überhaupt der Vorzug der ersten Christen als ein nachahmungswürdiges Muster zur Beschämung für uns und wohl gar zum Beweis göttlichen Ursprungs beschrieben." Arnold, dessen Buch er liebe, habe nur Bahnen zu brechen gesucht, aber sey nicht durchgedrungen, und so sey denn die protestantische Kirchengeschichtschreibung von den römischen Anschauungen nicht losgekommen *), oder wie er anderswo sagt, ihr Inhalt sey „sehr oft aus der Denkungsart und Polizei der vorigen lateinischen Kirche entlehnt." **) Genauer sieht *Semler* den Grundmangel der bisherigen Behandlung der Kirchenhistorie in dem Gedanken der Unveränderlichkeit der Lehre, als sey derselbe typus doctrinae immer gewesen. „Aus Mangel genauerer Beschreibung aller Jahrhunderte, welche die Geschichte begreift, bilden wir uns noch jetzt ein, daß es eine Unveränderlichkeit der christlichen Lehrsätze, Lehrordnungen und Erkenntnisse geben müsse ***). Besonders anstößig ist es ihm, daß man die Verderbnisse der Lehre dem Teufel zuschreibt, alle „Zufälligkeit" damit ausschließend. „Wir schrieben es," sagt er †), „nach der Kirchensprache geradezu dem Teufel zu, welcher die reine Lehre unter dem Papstthum theils vergiftet, theils unterdrückt hätte, *eine Beschreibung, die mir schon lange sehr zuwider gewesen war, indem sie alle ganz begreifliche Zufälligkeit ausschloß* und überall den typum doctrinae verlangte, der eben im 16. Jahrhunderte eine Zeit lang Platz hatte, und ebenso wenig lange vor-

*) Vgl. Lebensbeschreibung II. S. 154.

**) Vgl. Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte. Halle, 1773. I. Vorrede: „Die meisten kleineren Anleitungen zur Kenntniß der Kirchenhistorie wiederholen gleichsam die Oberfläche derselben; sie enthalten gleichsam eingeführte locos communes, deren Inhalt noch dazu sehr oft aus der Denkungsart und Polizei der vorigen lateinischen Kirche entlehnt ist." — Vgl. außerdem Commentarii historici de antiquo Christianorum statu. Halle 1771. Tom. I. Vorrede.

***) Vgl. Versuch eines Auszugs u. s. w. Vorrede.

†) Lebensbeschreibung. II. S. 156.

her da gewesen seyn konnte, als wenig er unveränderlich bleiben konnte.

So richtet sich nun Semler's Aufmerksamkeit vor allem auf die Unterscheidung des Zufälligen von dem Wesentlichen in der christlichen Religion *). Er gewinnt diese durch die Unterscheidung der Privatreligion von der öffentlichen, der innerlichen von der äußeren. Die äußere Religion, die sich als Gesellschaft nach außen darstellt, bedarf sehr vieler localer, zufälliger Mittel. Diese ist denn auch nichts weniger als unveränderlich, sondern in einem steten Wechsel des Localen und Temporellen begriffen. Dahin gehören die verschiedenen theologischen Lehrarten, die nicht immer gleichförmig, sondern ebenfalls in einer steten Succession begriffen sind, und weit entfernt, daß diese Ungleichförmigkeit, diese Succession ein Hinderniß der innerlichen Religion wäre, so würde vielmehr eine Gleichförmigkeit ihr hinderlich sein **); die Religion selbst würde untergehen. „Ad hanc rem" so stellt Semler diesen obersten Satz seiner geschichtlichen Anschauung auf ***), „omnes qui historiae Christianorum sacrae dare volunt operam praecipue attendere opus est, non esse stabilem atque definitum cognitionis virtutisque christianae modum; aliter ipsa religionis tolleretur illa divina praestantia, quae universo generi humano apta est et omni tempori convenit; sapientiam potius Dei ita prospexisse, ut semper alii aliis melius accuratiusque exprimant religionis, quae variis hominibus temporibusque recte conveniat, indolemque et vim et imaginem."

So ist denn der Factor des Werdens eingeführt, und nicht bloß in die Außenseite der Kirche, die schon immer als ein Veränderliches galt, mitten in den allerfestesten Kern, der bisher als

*) Lebensbeschreibung II. S. 161: „Daher entstand meine stete Aufmerksamkeit auf das Wesentliche in der christlichen Religion im Unterschiede der äußerlichen Gesellschaft, die freilich sehr viele locale und zufällige Mittel behält und beschützt um eines äußerlichen und nächsten Zwecks willen, der sich auf die innerste Gesellschaft bezieht." Vgl. Abhandlung vom Kanon I., 125, wo S. sich als zu denen gehörend betrachtet, welche „das Wesentliche von dem Zufälligen zu unterscheiden wieder anfangen."

**) Vgl. Versuch eines Auszugs. Vorrede.

***) Vgl. Commentarii I. S. 12.

unveränderlich dagestanden, mitten in das Herz der Kirche hinein, in die Lehre, ist das „Werden“ gedrungen. Wie ist die Lehre geworden? wie ist der Kanon geworden? wie ist die Kirche selbst geworden? das sind jetzt die Fragen, die verfolgt werden. Haben wir aber damit schon eine Entwickelung? Ist Werden an sich noch nicht Entwickelung, sondern nur ein Factor darin, um so nothwendiger ist diese Frage.

Sahen wir oben, daß die Entwickelung der Kirche darauf beruht, daß sie ein Göttliches und doch ein Menschliches ist, wie verhalten sich diese Factoren bei Semler? Offenbar ist der menschliche Factor bei ihm in starkem Hervortreten, der göttliche im Zurücktreten. Das Locale, Temporelle, welches Semler von dem ewig Gültigen scheidet, das ist ja das Menschliche, Vergängliche, Wechselnde. Zwar erkennt er auch noch einen göttlichen Kern in dem Allem an. Semler ist fern davon, im Christenthum nichts Göttliches, keine Offenbarung zu erkennen. Das Göttliche ist „die moralische Ausbesserung des Menschen,“ und alles, was dazu dient. „Diese Wahrheiten und Begriffe von geistlicher Ausbesserung und Herstellung des Menschen zu allen seinen Endzwecken rühren wirklich von Eingebung oder Wirkung Gottes her; hievon kann sich auch jeder Mensch durch das Zeugniß des h. Geistes ohne allen Anstoß überzeugen *).“ Aber dieser feste Kern, den Semler noch anerkennt, ist doch schon sehr zusammengeschrumpft und droht in dem Localen und Temporellen völlig unterzugehen. Es ist ein schwer faßbarer Begriff, diese „geistliche Ausbesserung.“ Und wie hängt sie denn mit dem Localen und Temporellen zusammen, und diese mit ihr? Das ist eine Frage, die Semler nicht zu beantworten weiß. Es besteht kein Zusammenhang zwischen beiden. Es ist das Göttliche im Zurücktreten, es ist mit dem Menschlichen nicht eins geworden — es fehlen also die Vorbedingungen für die Erkenntniß der Entwickelung der Kirche.

Damit hängt ein zweiter Punkt zusammen: das Zurücktreten des Gemeinsamen, Hervortreten des Subjects. Der Kern, das, worauf Alles ankommt, ist die moralische Ausbesserung des Einzelnen.

*) Vgl. Abhandl. vom Kanon. II. Vorrede.

Dieses ist aber ein rein inneres, ein unsichtbares, unfaßbares, eigenstes Eigenthum des einzelnen Subjects. Das Subject ist mithin Alles, die Gemeinschaft tritt zurück. Semler sagt es oft genug, daß nicht zwei Christen einander gleich sind, jeder braucht etwas anderes zu seiner moralischen Ausbesserung *) — die Gemeinschaft ist in lauter einzelne Subjecte aufgelöst, die jedes seinen besonderen Weg gehen. Da fehlt wieder eine Vorbedingung für den Begriff der Entwickelung. Wo nichts Gemeinsames ist, ist keine Entwickelung möglich.

So ist denn, und das ist der Hauptpunkt, ein Werden da, aber das Werden ist von dem Grunde des Seyns losgerissen, oder wenigstens im Begriff, sich davon loszureißen, denn das Seyn, auf welches sich das Werden bei Semler noch stützt, ist zu schwach, es zu tragen. Die Grundursache der göttlichen Offenbarung erkennt er noch an, aber sie tritt bereits vor den localen und temporellen Bedingungen stark zurück. Es sind nicht mehr göttliche Thaten, die der christlichen Kirche und dem Werden in ihr als ewigem Grund unterstellt werden, sondern nur die Offenbarung der Begriffe von geistlicher Ausbesserung. Das Allgemeine vermag das Besondere nicht mehr zusammenzuhalten; alles löst sich in Einzelnes, Locales, Temporelles auf — alles löst sich in's Werden auf. Und in ein Werden ohne Ziel. Die teleologische Betrachtung tritt ebenfalls zurück. Ist Alles local, temporell, alles Locale, Temporelle aber gleich gut, gleich berechtigt, gleich anerkennenswerth, so ist am Ende auch einerlei, was sich neu gestaltet, es ist ein stetes sich Verändern ohne Fortschritt, ein stetes Werden, ohne daß etwas wird — ein Werden, aber keine Entwickelung.

Semler's Arbeit mußte sich nun besonders der ältesten Zeit zuwenden. Galt es, das starre Seyn in's Werden aufzulösen, so lag hier ja der feste Punkt, der vor allen erst aufgelöst seyn mußte. Daß man den Anfang der Kirche nicht als Anfang, sondern sogleich als Vollendung faßte, das war ja der Grundfehler, der bewirkte, daß man die Kirche auch nur als ein Fertiges, Festes

*) Jeder hat auch eigentlich eine andere Bibel — da wurzelt Semler's Ansicht von der Schrift.

zu denken vermochte ohne Werden, ohne Entwickelung. Dahin dringt denn Semler auch mit allem Eifer. Darum ist die älteste Kirchengeschichte sein eigentliches Hauptfeld, wo er immer wieder von neuem beginnend den Boden umwühlt. Klar genug hat er hier den Mangel erkannt, daß man sich ein ideales Bild der ersten Christenheit zeichnete und sie nicht als ein Kindesalter zu erfassen wußte; daß man sie als Vollendung, nicht als Anfang betrachtete, bestimmt genug spricht er's aus, daß es nur ein Anfang ist. „Aller Anfang bleibt Anfang und ist noch nicht die Vollkommenheit." Doch es mag die ganze Stelle hier ihren Platz finden, in der Semler selbst seine Ansicht von der ältesten Kirche besser charakterisirt, als wir's vermöchten *): „Die göttlichen Wahrheiten haben gleichsam einen unendlichen, unaufhörlichen Fortgang; wenn sie von noch so vielen Liebhabern noch so ernstlich gebraucht werden, so werden sie doch ihrem Umfange, Inhalt und Zweck nach nicht ganz erschöpft. Diese große Verschiedenheit der Christen in ihrem moralischen Alter wird gleichsam von uns vergessen. Zur Noth erzählet man die Vollkommenheit der Christen in den ersten Jahrhunderten als einen Vorzug jener Zeiten. Eine Meinung, die deßwegen noch keine historische Gewißheit bekommen hat, wenn sie gleich sehr gemein geworden ist; ihr Ursprung kommt, wie viele solche gute und schlechtere Vorurtheile, aus der alten lateinischen Kirchenordnung und gleichsam festgesetzten Beschreibung der ersten Christen und Märtyrer oder Heiligen. Ich kann mit gutem Gewissen versichern, daß ich in der Kirchenhistorie das Gegentheil finde, wie es auch aus den Schriften der Apostel ganz sonnenklar und der Sache an sich selbst völlig gemäß ist. Aller Anfang bleibt Anfang, und ist noch nicht die Vollkommenheit; die Natur moralischer Erkenntniß und Uebung bringt es auch mit sich, und die Meinung von ganz außerordentlichen Gaben des h. Geistes, so in der ersten Kirche stattgefunden, ist theils so erweislich nicht, theils betreffen diese Gaben nicht die subjectivische, moralische Vollkommenheit der Personen selbst, sondern erweisen sich gegen andere, welche als Zuhörer in viel geringerem Verhältniß stunden."

*) Abhandlung vom Kanon I. 122.

Die Arbeit Semler's concentrirt sich nun aber um die Frage nach Entstehung des Kanons. Auf die Frage: wie ist der Kanon geworden? werden von ihm die anderen Fragen: wie ist das Dogma geworden? wie ist die Kirche geworden? zurückgeführt. Im Kanon, den man, nachdem der Ansatz zur Kritik, den das Reformationszeitalter genommen hatte, wieder durch neue Kritiklosigkeit verdrängt worden war, als ein Festes, Unveränderliches ansah, da lag eigentlich der Knoten, der aufgelöst werden mußte, um überhaupt das Seyn in's Werden aufzulösen. Semler löst deßhalb zuerst den Kanon auf, zeigt, daß da Nichts von Anfang an Festes, sondern ein Gewordenes ist. Und hier kommen nun alle jene oben entwickelten Sätze zum Vorschein und finden hier ihre Auswirkung. Semler unterscheidet bestimmt zwischen Schrift und Wort Gottes. Wort Gottes ist, was dem Einzelnen (das Subject liefert auch hier den Maßstab) zur Seligkeit nothwendig ist, was dem Einzelnen zu seiner moralischen Ausbesserung dient. Es hat somit Jeder sein besonderes Wort Gottes, indem er nach seinen besonderen Bedürfnissen Theile der Schrift auswählt, andere bei Seite läßt. Es kann Jemand ein Christ seyn ohne die Schrift (Stephanus wird von Semler gern als Beispiel benützt); es kann Jemand Christ seyn, und doch nur einen Theil der Schrift besitzen. So hatten Anfangs die verschiedenen Parteien unter den Christen eine jede ihre besonderen Schriften, namentlich ihr besonderes Evangelium *). Genauer unterscheidet Semler aber zwei Parteien, die äußerlichen Christen (Petriner), und die innerlichen Christen (Paulus und Johannes Schüler), die jede ihre besonderen Schriften hatten **). Aus beiden schloß sich eine dritte zusammen; die Gemeinden „tauschten die einzelnen christlichen Urkunden, Evangelien und Briefe der Apostel gegen einander aus und ließen sie auf einerlei Art unter ihren

*) Vgl. Commentarii I, 17: „Unum tantum evangelium, quod primum in manibus habebant, quidam praeferebant neglectis caeteris, quae in aliis provinciis auctoritatem nacta sunt. Sic Ebionitae, Nazareni, Cerinthiani videntur Matthaei narrationem praetulisse; Marcion, si Tertullianum audimus. Lucae commentarium praecipue secutus est."

**) Vgl. namentlich die schematische Darstellung: Versuch eines Auszugs u. s. w. I., 4.

Lehrern gelten *)." Diese Sammlung ist der Kanon, diese Gemeinden, die ihn annahmen, bilden die katholische Kirche, die aus den gesammelten Urkunden, die gleicherweise neben einander Geltung erhielten, geschöpfte Lehre ist das Dogma der katholischen Kirche **). So haben wir also überall ein Werden. Der Kanon, die katholische Kirche, das Dogma ist ein Gewordenes.

Das sind freilich nur Andeutungen und weit wichtiger als die Lösung der Fragen ist es, daß sie überhaupt nur aufgeworfen werden. Semler's Ergebnisse mußten überhaupt der Natur der Sache nach mehr negativ als positiv seyn. „Ich muß unumgänglich," so charakterisirt er sich auch in dieser Beziehung selbst trefflich, „erst einige herrschende Einbildungen auf historische, unwiderlegliche Weise schwächen und einschränken, ehe ich eine Theorie vom Kanon geben kann. So klein dieß Verdienst seyn mag, daß ich nach und nach sehr viel einzelne Unrichtigkeiten aufgedeckt und aus dem Wege geräumt habe, so gewiß ist es doch mein ***). Einreißen nicht aufbauen ist seine Arbeit, auflösen nicht verbinden, im Einzelnen herumwühlend „viele einzelne Unrichtigkeiten aufdecken," nicht von neuen Principien aus neu im Großen gestalten. Freilich auch seine Nachfolger müssen noch einreißen — die Zeit des Neubauens ist noch lange nicht gekommen.

Semler hat keine Schule gestiftet. Seine Ideen wurden nicht Eigenthum einzelner Schüler, sondern der ganzen Theologie. Durch die Einführung des historischen Factors in die Theologie ist er der Vater der ganzen neueren Theologie geworden. Darin sind alle Richtungen auch noch der Jetztzeit seine Schüler. Er selbst mußte es noch erleben, daß ihm die von ihm selbst aufgeregten Mächte über den Kopf wuchsen. Hatte er in der ersten Zeit seines Lebens einen beständigen Kampf gegen die ältere Schule zu führen, so kehrte sich in der zweiten Hälfte die Sache um. Der Auflösungsproceß drängte rasch weiter. Es ist auffallend, wie wenig man sich schon bald nach Semlers Tode noch auf ihn beruft. In einem der schlechtesten Machwerke der nächsten Zeit,

*) Vgl. Versuch eines Auszugs I. 25.

**) Vgl. Commentarii I., 17.

***) Vgl. Abhandlung vom Kanon II., Vorrede.

in der „Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhange mit der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth", findet sich eine Rückbeziehung auf ihn. In der Vorrede beruft sich der Verfasser auf Semler's „Versuch u. s. w., so daß das negative Resultat zur Grundlage genommen wird, um die eigene Arbeit zu rechtfertigen. Das war überhaupt die Art, wie sich die nächstfolgende Zeit zu Semler stellte. Sein ungeheures Quellenstudium machte sie ihm nicht nach und setzte sie nicht fort*) — aber seine negativen Resultate legte man stillschweigend zu Grunde, um darauf dann nach eigenen Gedanken ein neues Gebäude aufzuführen.

Aus der Popularphilosophie in Verbindung mit der historisch-kritischen Richtung Semlers oder richtiger ihren negativen Resultaten erwuchs die sogenannte Aufklärung. Ihr ist der Mensch das Maß aller Dinge; sie erkennt Nichts an, was über den Menschen hinausginge. Ist bei Semler noch das Christenthum seinem wesentlichen Inhalte nach, d. h. nach dem, was Semler als diesen ansah, ein Göttliches, durch Offenbarung, Eingebung Gesetztes, so wirft die Aufklärung auch diesen letzten Rest weg, das Christenthum ist ihr etwas nur Menschliches. Wir besitzen von einem Hauptvertreter der Aufklärung, von Joh. Aug. Eberhard, ein Werk, welches sich mit der Entstehung des Christenthums beschäftigt**). Darin wirft der Verfasser die Frage auf, ob man sagen könne, Gott sey der Urheber des Christenthums? und beantwortet sie dahin, daß man sich das wohl in dem Sinne gefallen lassen könne, in welchem Gott der Urheber aller Dinge ist; allein er wirkt immer durch Mittelursachen, nirgends unmittelbar. „Wenn wir unsere Zuflucht zu einer wunderbaren Einwirkung nehmen wollen, so müssen wir uns gefaßt machen, nicht etwa Ein Wunder anzunehmen, wir müssen eine Reihe unzähliger Wunder nach allen Ausdehnungen des Raumes und der Zeit zulassen. Wer kann einen solchen durch stete Wunder unterbrochenen Gang der Dinge mit der Weisheit Gottes reimen, der überall in der

*) Fast der einzige, der ihm hierin nennenswerth nachgearbeitet, ist Corrodi, der auch in besonderem Sinne noch den Namen eines Schülers von Semler verdient.

**) J. A. Eberhard: Der Geist des Urchristenthums. Halle 1807. 3 Bde.

Ordnung der Natur sichtbar ist?" *) Ist also an einen wunderbaren göttlichen Ursprung des Christenthums nicht zu denken, ist es nicht durch Thaten Gottes gegründet, so muß sein rein menschlicher Ursprung dargethan werden, und es ist der Hauptgedanke des Werkes, daß das Christenthum aus der Vereinigung des morgenländischen Geistes (Gefühl) und des abendländisch-griechischen (Sinn) entstanden ist. Von beiden erhält es seine Allgemeinheit, von dem griechischen Geiste seine vernunftmäßige Tugendlehre, und mit dieser setzt es seine übersinnliche Religion mit morgenländischem Gefühl in Verbindung." **) Die Entstehung des Urchristenthums selbst nachzuweisen ist Eberhards eigentliche Aufgabe. In seine älteste Geschichte geht er nur wenig ein. Die Aufklärung hat dafür kein Interesse. Nur hie und da finden sich Andeutungen. Das allgemeine und freiere Christenthum konnte nur erst nach einem langen Kampfe unter den Aposteln selbst die Oberhand gewinnen. Petrus stand an der Spitze einer Partei, die sich nicht entschließen konnte, dem mosaischen Gesetze zu entsagen, und diese Partei scheint nicht wenig zahlreich gewesen zu seyn. Endlich drang Paulus mit seiner freisinnigen Meinung durch, aber erst nach langem und hartem Kampfe, in dem er Nichts unversucht ließ, was ihm den Sieg über die engherzigen jüdischen Vorurtheile verschaffen konnte ***). Es scheint also fast, als sey es erst Paulus gewesen, in dem sich jene Vereinigung vollzog, aus der das Christenthum entstand.

---

*) a. a. O. I. S. 36. Deßhalb verwirft Eberhard auch die Wunder im Leben Jesu. Sie gehören der poetischen Darstellung der Geschichtschreiber an. Vgl. III. S. 153 ff.

**) Vgl. III. S. 100: „In dem Urchristenthum vereinigte sich also die morgenländische und griechische Cultur und es erhält von beiden: 1) seine Allgemeinheit, denn alle öffentlichen Religionen waren bisher besondere und ausschließende Staatsreligionen gewesen; 2) von der griechischen seine vernunftmäßige Tugendlehre; denn alle Moral war vor ihm in den bürgerlichen Gesetzbüchern, das Christenthum gründete als öffentliche Religion seine Moral auf die Vernunft und den moralischen Sinn; 3) mit dieser Tugendlehre setzte es seine übersinnliche Religion mit morgenländischem Gefühl in Verbindung. Die Beweggründe zu seinen inneren Pflichten floßen aus dem Anschauen eines heiligen und ewigen Vorbildes im Himmel. Dadurch gab es dem menschlichen Herzen neue Sporne und neue Zügel."

***) a. a. O. III. 97.

Viel tiefer steigen wir herab mit der fast gleichzeitigen „Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhange mit der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ (Rom 1807 und 1809 2 Bde.), die nur deßhalb hier eine Stelle finden mag, um zu zeigen, bis zu welcher Tiefe diese Auffassung des Christenthums und seine Geschichte sinken konnte. Auch dem Verfasser dieses Werkes ist das Christenthum ein rein menschliches Produkt, aber nicht der edleren Kräfte des Menschen, sondern die wirkenden Potenzen sind eigentlich nur die Mängel, ja die Schlechtigkeiten der Menschen. Die Wunder werden hier auch geläugnet, aber mit fabelhafter Unverschämtheit in natürliche Ereignisse umgesetzt, so daß die Heilung des Lahmen zu einem Wunder der „Bettler-Polizei“ wird, in dem Petrus „den privilegirten Faullenzer“, der sich nur lahm stellte, entlarvt; so daß Ananias aus abergläubischer Furcht vor der angedrohten Strafe stirbt. Die Kirche ist „eine religiös schwärmerische Vereinigung“ und die treibenden Factoren ihrer Geschichte Amtsneid, Rangsucht u. dergl. Ihre Geschichte ist eine fortlaufende Kette von Intriguen, wie z. B. Paulus auf dem Apostelconcil „so sehr es seinem Herzen wehe thut, den Schein der Nachgiebigkeit und Demuth gegen Menschen annimmt, die, wie stolz sie auch auf ihre unmittelbare Messias-Jüngerschaft waren, ihn nichts Neues gelehrt hatten, umgekehrt ihm verpflichtet waren.“ Und um uns nun in dieses Getriebe menschlichen Treibens hineinsehen zu lassen, gibt uns der Verfasser, dem die Apostelgeschichte ein „gutgemeintes Machwerk“ ist, das „ersichtlich den Charakter der Eilfertigkeit, der Sorglosigkeit im Ton der Erzählung und der ohne Prüfung veranstalteten Zusammenstoppelung dieser und jener Nachrichten ist“, eine Darstellung des Lebens der Apostel, deren Stoff zum größten Theil seine eigenen Combinationen bilden, die er zwischen den Zeilen herausliest oder geradezu selbst erdichtet, die an vielen Stellen rein den Charakter eines Romans annimmt*), so daß man nicht mehr weiß, ist es Ernst oder furchtbarer Hohn über das Christenthum und seine Geschichte.

*) So führt es uns z. B. bei der Geschichte der Bekehrung Pauli durch den wiedererscheinenden Christus in das mit Romanfarben geschilderte Thal des Libanon, wo der aus dem Scheintode wieder erweckte Jesus wohnt, gibt dann sogar die Gespräche zwischen ihm und Nicodemus, der ihn von der Ver-

Aus der Zeit der Aufklärung entfaltet sich die Zeit des Rationalismus und Supranaturalismus und ihres Kampfes. Wie sie untereinander eng verwandt sind, ja eigentlich von einander leben, so haben sie auch eine Geschichtsanschauung producirt, die, so mannigfach verschieden sie auch in ihren verschiedenen Repräsentanten auftritt, doch ihrem Wesen nach überall dieselbe ist, die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung*). Rationalismus wie Supranaturalismus wissen das Christenthum nur als eine Lehre aufzufassen, nicht als Leben, mag nun diese Lehre eine aus der Vernunft entstandene, oder als eine geoffenbarte gedacht werden; beide wurzeln in derselben nur nach verschiedenen Seiten gewendeten mechanischen Weltanschauung; beiden fehlt daher die Anschauung einer geschichtlichen Entwickelung; in beiden treten vor den Subjecten, vor den Individuen die objectiven Mächte zurück. Daraus resultirt die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung. Die pragmatische Geschichtschreibung kennt ein Werden in der Geschichte, aber die treibenden Factoren sind nur die Individuen. Deren Denken und Wollen, deren Pläne und Absichten, gute und böse, sind die einzigen Motive aller Veränderungen. Von höheren darüber hinausliegenden Causalitäten, von höheren Nothwendigkeiten, denen die Individuen dienen müssen, weiß sie Nichts, oder wo sie nun in ihren supranaturalistischen Repräsentanten solche kennt, Vorsehung, Plane Gottes u. s. w., da sind sie todt, schweben in unnahbarer Ferne über den Individuen, oder wenn auch die höhere Causalität in einzelnen Thatsachen, in den Wundern, eingreift, so ist dieser Eingriff ein rein willkührlicher, so daß der Dualismus, der dieser mechanischen Weltanschauung zu Grunde liegt, nur noch klarer hervortritt. Es mangelt daher an aller Teleologie. Ein Individuum reiht sich an's andere, jedes treibt nach seiner Subjectivität weiter, jedes hat seine Absichten, Pläne, erreicht diese oder erreicht sie nicht — von einem Fortschritt, einer Entwickelung ist keine Rede. Daß mit den einzelnen Individuen und ihrem Thun die Umstände gerade so zusammentreffen, daß das Ziel der Vorsehung oder der Plan

---

folgung der Gemeinde in Kenntniß setzt u. s. w., bis sich Jesus aufmacht und dem Paulus in den Weg tritt.

*) Vgl. die Charakteristik bei Baur, Epochen, S. 152 ff.

Gottes, wo von einem solchen die Rede ist, erreicht wird, ist ein ungelöstes Räthsel, ein Wunder des Zufalls. Das Allgemeine und Besondere steht sich abstract gegenüber; man sucht nach den einzelnen Bedingungen der historischen Thatsachen, aber eine Grundursache ist nicht da, und so löst sich Alles in Einzelheiten auf. Da die Individuen Alles sind, so besteht die eigentliche historische Kunst darin, die Individuen zu belauschen; die psychologische Kunst gewinnt einen weit größeren Raum, als ihr in der That in der Geschichtschreibung zukommt, sie macht eigentlich die Geschichte; deßhalb Zurücktreten des Quellenstudiums. Statt durch Erforschung der Quellen will man den Stoff durch Erforschung der Individuen nach psychologischer Kunst gewinnen und mit nahe liegender Täuschung gibt man als Geschichte, was doch nichts ist als eigene auf diesem psychologischen Wege gewonnene Combination, nichts als die eigenen Phantasien und Träume. Man faßt es in der That oft gar nicht, wie wahrheitsliebende Männer statt Geschichte ihre eigenen Träume schreiben, und statt Thatsachen die Gedanken der handelnden Personen, die sie doch nur selbst gedacht, eingreifen lassen konnten. Mit diesem ihrem ganzen Charakter hängt es zusammen, daß die pragmatische Geschichtschreibung nirgends schwächer erscheint, als in den Epochezeiten. Gerade da tritt in Wahrheit das Individuum zurück, und, je größer die Epoche, desto tiefer und mächtiger greifen höhere von den Individuen unabhängige Mächte ein, desto mehr erscheinen die Träger der Entwickelung nur dienend. Gerade da erscheint das Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, das dieser Geschichtsanschauung zu Grunde liegt, am schreiendsten. Deßhalb das ärmliche, dürftige Aussehen der pragmatischen Geschichte gerade in den Wendezeiten der Geschichte; erst im Fluß der Entwickelung, in der das Individuelle wieder mehr hervortritt, da entfaltet sie sich in ihrer ganzen Blüthe und Breite. Am allerschwächsten aber muß diese Geschichtschreibung auftreten in der Schöpfungsepoche des Christenthums. Reichen die Motive, welche sie allein kennt, schon im Lauf der Geschichte nicht aus, hier am allerwenigsten. Daher macht hier die pragmatische Geschichtschreibung nicht bloß den Eindruck des Aermlichen und Leeren, oft

geradezu des Lächerlichen, denn alles Lächerliche beruht auf dem Mißverhältniß von Ursache und Wirkung.

Die pragmatische Geschichtschreibung hat sich, obwohl sie gerade hier am wenigsten an ihr Object heranzureichen im Stande war, sehr eifrig mit der Geschichte der ältesten Kirche beschäftigt. Wir haben mehrere Werke über das apostolische Zeitalter, die ihr angehören. Eine in mancher Beziehung sehr ehrenwerthe Arbeit, ihrer Zeit oft aufgelegt und viel gelesen, ist J. J. Heß, Geschichte und Schriften der Apostel Jesu*), ein Werk, das freilich nicht streng wissenschaftlich, wenigstens auf der Gränze des Erbaulichen steht, wie ja Heß mit Lavater in enger Verbindung stand, nach der Seite hin sich mit andern Richtungen berührt und nicht im strengeren Sinne zu den Supranaturalisten zählt. Dennoch ist seine Geschichtsanschauung die pragmatische. Die Gemüthszustände der auftretenden Personen werden bis in's Kleinlichste ausgemalt und da die Motive für das Geschehene gesucht. Nicht nur, was die Jünger am Pfingstfest gedacht und gefühlt, nicht nur die Stimmung des Volkes und des hohen Raths, selbst des Pilatus Gedanken werden ausführlich entwickelt und müssen mithelfen, die Geschichte zu motiviren. Ja die Gedanken der Personen, die Heß auf psychologischem Wege entdeckt, sind oft mächtiger als ihre offenbaren Werke und Worte. Nicht diese, sondern die Gedanken, die dahinter liegen, sind dem Geschichtschreiber die Hauptsache. Gamaliel, für die Pragmatiker überhaupt eine Lieblingsperson, scheint nach Heß bei seinem berühmten Worte „etwas mehr gedacht zu haben als er nicht gerne sagt", und diese Gedanken, die Heß natürlich genau kennt, sind die Hauptsache. „Und wenn nun auch", fügt Heß freilich naiv hinzu, „Gamaliel nicht eben dieses Alles bei seinem Vortrage gedacht hat, so müssen es doch wohl diese und dergleichen Gründe gewesen seyn, welche seine Miträthe bewogen haben, seinem Rathe zu folgen." **) Oft steigern sich diese psychologischen Combinationen geradezu bis zur Erdichtung von Thatsachen, wie denn Heß z. B. weiß, was die jerusalemitische Gemeinde beim Ausbruch der Verfolgung nach dem

*) 3 Bde. Die 1. Auflage erschien schon 1775. Uns liegt die 3. Aufl. Zürich 1809 vor.

*) Vgl. a. a. O. I. 102.

Tode des Stephanus gethan, daß sie über das Gemeindegut für die Zwischenzeit der Verfolgung etwas festsetzte, einen Theil rettete u. s. w.*) Nirgends aber tritt das Kleinliche dieses Pragmatismus so hervor, wie bei der Erzählung der Bekehrung Pauli, wieder ein Lieblingspunkt für diesen Pragmatismus, wo er seine ganze Kunst entfalten kann, um das Ereigniß zu vermitteln, freilich auch damit seine große Bedeutung zu verdecken oder gar aufzulösen. Da hat Heß denn auch keine Ahnung von der Bedeutung dieses Ereignisses für den Entwickelungsgang der Kirche, daß es sich um den Anfang einer ganz neuen Epoche handelt in der Berufung des Heidenapostels, und eben so wenig eine Ahnung davon, was es bedeutet, daß Paulus unmittelbar durch den auferstandenen Christus selbst berufen wird. Es ist die Erscheinung des Herrn nur ein Mittel, um dem Paulus recht deutlich vor die Augen zu stellen, daß er irrt, um ihn so zu beschämen. Es ist die ganze Bekehrung Pauli nur ein Mittel, um die Verfolgung aufzuhalten und die Gemeinde zu vergrößern. Manche mußten denken, es müsse doch wohl etwas an der Sache seyn, wenn ein Mann wie Saulus seinen Sinn ändere; bei andern mußte der Verfolgungseifer erkalten; selbst der Priesterschaft mußte es ihren Plan verrücken**). Kleinlicher kann doch in der That dieses große Ereigniß nicht aufgefaßt werden. Und über diesem kleinlichen Pragmatismus da schwebt nun in unerreichbarer Ferne die Vorsehung. Es ist alles „vorsehungsvolle" Geschichte, „man bewundert die Weisheit des Herrn, der die Angelegenheiten seiner Gemeinde so leitete" — aber beides liegt abstract geschieden auseinander und nur eine völlig unbegreifliche prästabilirte Harmonie ist es, die beides verbindet.

Auch von dem Meister der pragmatischen Geschichtschreibung, von Planck, besitzen wir ein Werk über die älteste Zeit der Kirche, die „Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel"***). Obwohl aus seinen besten Jahren, ist es doch des berühmten Kirchenhistorikers schwächstes Werk, ein redendes Zeugniß, daß

*) Vgl. a. a. O. I. 145.
**) Vgl. a. a. O. I. 189.
***) Göttingen 1818. 2 Bde.

diese Geschichtsanschauung der Aufgabe, die apostolische Zeit darzustellen, am wenigsten gewachsen war. Ohne Zweifel aber stellt keines dieselbe so charakteristisch dar.

Der erste Band beschäftigt sich mit dem Leben Jesu und wir können nicht umhin, wenigstens einen Blick auch dahin zu werfen. Seine ganze Geschichtsanschauung trägt Planck natürlich auch auf das Leben des Herrn über, und wie überall die Pläne und Absichten der Individuen ihm das Wichtigste sind, so ist ihm auch im Leben Jesu nichts wichtiger als der Plan Jesu*). Darin concentrirt sich Plancks ganzes Interesse. „Was den Beobachter am stärksten anziehen und festhalten wird", heißt es gleich im Eingange**), „dieß ist einerseits das Ziel, das der Stifter des Christenthums in das Auge gefaßt hatte, und andererseits die planmäßige Stetigkeit, womit er auf die Erreichung dieses Ziels hinarbeitete, wofür auch nicht nur die ganze Beschaffenheit der neuen Religionslehre, die er den Menschen mittheilte, sondern zugleich die Form, worin er sie zuerst mittheilte, und jede Besonderheit dieser Form mit der besonnensten Weisheit berechnet war." Daher liegt es denn auch nach Planck der Geschichte ob, „bei der Einführung des Christenthums dieß nicht nur vorzüglich in's Auge zu fassen, sondern zugleich beständig darin zu behalten". Er selbst ist dem treulich nachgekommen. Der ganze erste Band beschäftigt sich eigentlich nur mit dem Plane Jesu. Unter diesem Gesichtspunkte wird denn auch als eine der allerwichtigsten Fragen die nach den Quellen der Lehre Jesu verhandelt, die Fragen: woher er seine Bildung hatte, ob von den Pharisäern oder Essäern oder gar den Sadducäern?***) ob aus dem A. T. oder aus Aegypten? ob er mit Johannes dem Täufer in Verbindung gestanden, mit ihm sein Werk verabredet? Weil ihr die höchste Causalität ver-

*) Der „Plan" Jesu, das ist ja das viel verhandelte Thema der Zeit, mit dem sich die Wolfenbütteler Fragmente, Reinhard, Bahrdt, die Vertreter der verschiedensten Richtungen beschäftigen. Aeußerst charakteristisch ist z. B. folgender Titel: „Der Zweck Jesu, geschichtlich und seelkundlich dargestellt. Ein Versuch von einem innigen Freunde Jesu und seines heil. Werks. Leipzig 1816."

**) Vgl. a. a. O. I. 5.

***) Zu einem Schüler der Sadducäer machte ihn z. B. Cotes: Schutzschrift für Jesum von Nazareth. Frankfurt 1797.

borgen war, so sucht diese Geschichtschreibung auch hier nach den kleinen Causalitäten, die ihr in der Geschichte das Bedingende sind; und weil die nicht ausreichen, so steht das Christenthum rein als Räthsel da. Seltsamer Weise, so sieht es nach Planck aus, faßt ein weiser Jude den Plan, die ganze Welt selig zu machen, und noch seltsamer, es gelingt ihm das.

Der tiefere Grund dieser Betrachtungsweise liegt darin, daß das Werk und noch mehr die Person Jesu ganz zurücktreten und das ganze Christenthum nur als Lehre gefaßt wird. So fern ist Planck davon, im Christenthum „Geschichte“ zu finden, daß er, wie oft hervorgehoben wird, nur eine besonders kluge Methode der Apostel darin sieht, daß sie alle „Lehre Jesu zur Geschichte machten“. Wie ärmlich dünn ist bei Planck das Wesen des Christenthums. Es ist „die Wahrheit“ ganz abstract; die Erkenntniß der Wahrheit soll die Menschen von Irrthum und Sünde und dadurch von Unglück und Elend befreien und erlösen; die Verbreitung dieser Wahrheit macht Jesus „zu dem einzigen Geschäft seines Lebens“ *). Allerdings der Tod Jesu hat für Planck eine große Bedeutung „als Hauptanstalt zu der künftigen Ausführung seines Planes im Großen“ **) — aber wie dürftig ist das, was er darüber zu sagen weiß! Wie schwankend ist alles, was über die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn gesagt wird, welche letztere „keinen besonders entscheidenden Umstand in der Geschichte Jesu auszumachen scheint“, über den sich klar zu werden nur in Beziehung auf die Glaubwürdigkeit der Evangelisten von Interesse ist ***). Und nun der Erfolg von dem Allem, von Tod, Auferstehung und Himmelfahrt? es ist nur der, daß die Liebe der Jünger zu Jesu gemehrt ist, daß „sich ihre Vorstellung von ihm im Allgemeinen erhöhte“ †), daß jetzt ihr Glaube an seine Größe, ihr Vertrauen zu seiner Macht unerschütterlich war. Das eigentlich letzte höchste Ziel, das damit erreicht wurde, ist aber, daß die Apostel und Freunde Jesu nun „freilich noch nicht von allen ihren Vorurtheilen und falschen

*) Vgl. a. a. O. I. 8.

**) Vgl. a. a. O. I. 215 ff.

***) a. a. O. I. 309.

†) a. a. O. I. 322.

Begriffen frei gemacht, eine richtige Ansicht von seiner Bestimmung und von dem Eigenthümlichen seines großen Planes bekommen hätten", aber sie waren jetzt „in die Stimmung des Gemüthes versetzt, in welcher die Langsamkeit nicht mehr schädlich werden konnte, mit der sie nun allmählig nach dem natürlichen Entwickelungsgange des menschlichen Geistes unter der Einwirkung des seinigen zu einer richtigeren Ansicht erhoben werden sollten" *).

Mit dieser Gedankenreihe schließt der erste Band, und es läßt sich ahnen, was nun der zweite, die Geschichte der Apostel, bringen wird. Dreht sich der erste ganz um den Zweck und Plan Jesu, so nun der zweite darum, wie dieser von den Aposteln erkannt wird. Da hört man nichts von Kirche, es sind nur einzelne Individuen, in die sich Alles auflöst. Da vernimmt man nichts von dem Entwickelungsgange der Kirche; der Fortschritt des Evangeliums von den Juden zu den Heiden tritt zurück; selbst das Apostelconcil erscheint nur als ein unbedeutendes Ereigniß. Alles Gewicht liegt dagegen auf dem Fortschreiten der Erkenntniß in den einzelnen Individuen. Dieses wird ausführlich, freilich mit allerlei gemachten auf psychologischem Wege gewonnenen Combinationen, dargethan. So ganz besonders bei Paulus. Der eigentliche Bekehrungsact verschwindet fast unter den Vermittelungen; die Vorbereitung und Nachwirkung ist für Planck wichtiger als das Ereigniß selbst. Erst in Tarsus kommt Paulus zu höheren Ansichten und es macht fast einen komischen Eindruck, wie der Verfasser diese darlegt. Natürlich ist auch hier die Erkenntniß des Zwecks und Plans Jesu die Hauptsache, in welche wie für Planck selbst, so auch für Paulus Alles aufgeht. Paulus als scharfer Denker, als speculativer Jude, faßt diesen leichter als die übrigen Apostel **). Ein etwas tieferes Nachdenken über den Zweck Jesu und die Mittel zu dessen Realisirung mußte ihn schon darauf bringen, daß das Reich des Messias gleichmäßig für Heiden

*) Vgl. a. a. O. I. 325.

**) Vgl. a. a. O. II. 119: „Dem Manne von wissenschaftlich-gebildetem Geiste, dessen Gesichtskreis zugleich durch mehrseitige Kenntnisse und eine ausgebreitetere Erfahrung erweitert war, mußte sich unausbleiblich der Plan Jesu ganz anders vorstellen als den übrigen Aposteln".

wie für Juden bestimmt sey; Parabeln Jesu, die er von den Aposteln gehört, beschäftigen seinen Geist; er hat das Bedürfniß, Einheit in den Plan zu bringen und dem denkenden Geiste kann sich diese Einheit auch nicht entziehen. So geht ihm darüber ein Licht auf, daß Jesus nicht das Judenthum habe zur allgemeinen Menschenreligion machen wollen und nun hat er nur noch einen Schritt zu der großen Entdeckung, „daß wohl gar die Abschaffung des Judenthums und seine gänzliche Verdrängung durch eine reinere und geistigere Religionstheorie zu seinem Plane gehört und vielleicht selbst die Hauptbestimmung des Messias ausgemacht haben dürfte" *). Wir wollen den Leser nicht ermüden mit der Darstellung des Paulinismus, wie ihn Planck nun in der Seele des Paulus aufgehen läßt (Planck selbst steht dabei und verwundert sich) und beschränken uns darauf, die „zwei großen Grundideen" anzuführen, „daß Gott einmal nicht bloß der Nationalgott der Juden ist" und daß er „nicht in der Beobachtung äußerer Ceremonien und Gebräuche, sondern in dem Streben, ihm durch innere Heiligkeit ähnlich zu werden", verehrt seyn will **).

Noch mehr zu verwundern ist es freilich, und Planck wundert sich auch auf's Höchste darüber, daß nun plötzlich auch in den andern Jüngern diese Gedanken aufkommen und nur eine kleine Partei damit in Opposition tritt. Man begreift es in der That kaum, wie wenig Planck in die Eigenthümlichkeiten des Lehrbegriffs der Apostel einzugehen weiß. Paulus, so denkt er sich, hat allen Aposteln mitgetheilt, was er zuerst entdeckt hat, und sie haben es bereitwillig aufgenommen, so daß nun in allen ihren Schriften diese eine Lehre übereinstimmend sich findet ***). Es ist diese Ansicht ein freilich trauriges Seitenstück zur altorthodoxen Ansicht. Auch hier ist alle Eigenthümlichkeit zerflossen, zerflossen in die ärm-

*) a. a. O. II. 123.

**) Vgl. a. a. O. II. 128.

***) a. a. O. II. 301. Man darf annehmen, meint hier Planck, daß die Apostel, als sie aus Judäa in die Welt ausgingen, „dasjenige in ihre Erkenntniß aufgenommen hatten, was ihnen von dem Apostel Paulus von seiner früher erlangten, bereits beschriebenen, mitgetheilt war. Von mehreren unter ihnen, von denen sich uns noch eigene und ächte Denkmale erhalten haben, wie von Petrus, Jakobus und Johannes, kann dieses mit Gewißheit behauptet werden."

liche Dogmatik Plancks, wie dort in die reiche der Orthodoxie. Wo man als Grundideen des Paulinismus zwei Sätze aufstellt, die nicht einmal specifisch christlich sind, geschweige denn eigenthümlich paulinische Ausprägung enthalten, da war es in der That unmöglich, die Eigenthümlichkeiten der apostolischen Lehrtypen zu erkennen.

Wie Jesus einen Plan macht und durchführt, wie die ganze Erkenntniß der Apostel sich um Erkenntniß dieses Planes dreht, so machen nun natürlich auch die Apostel, besonders Paulus, wieder „wohldurchdachte Pläne“ zur Ausbreitung des Christenthums, und des Geschichtschreibers Aufgabe ist, diese darzulegen. Paulus benützt seine Einsamkeit in Tarsus, um durch reifliches Nachdenken einen Plan zu machen über die zweckmäßigste Art, wie die gewonnene Erkenntniß in der möglichst kürzesten Zeit über den weitesten Raum verbreitet werden könnte, und welches die zweckmäßigste Mittheilungsmethode sey, und Planck weiß uns nicht bloß den Plan selbst zu geben, er stellt uns auch den Gang des Nachdenkens dar, auf dem Paulus dazu kommt.

Will man aber recht sehen, wie unhistorisch diese Geschichtschreibung ist, dann vergleiche man das 14. Capitel über die Beschaffenheit der allgemeinen Erkenntniß der Christen dieses Zeitalters *), wo Planck mit jener psychologischen Kunst, die Alles weiß, ein Bild des apostolischen Zeitalters construirt. „Es ist die unhistorischste Vorstellung“, sagt er **), „die man sich machen kann, wenn man sich alle Christen dieses ersten apostolischen Zeitalters als lauter Heilige denkt, deren Herz und Geist, deren Gesinnung und Wandel durch die göttliche Kraft der Lehre Jesu auf einmal umgebildet wäre.“ Unhistorisch freilich ist eine solche Idealisirung, aber „die unhistorischste Vorstellung“ gewiß noch nicht, Planck's eigene macht ihr den Rang streitig. Gerade das, worauf nach Planck Alles ankommt, den Plan Jesu zu verstehen, den Zweck des Christenthums mit dem Verstande zu erfassen, das fehlte den ersten Christen. „Nicht der zehnte Theil kam nur zu einer richtigen Erkenntniß von dem Zwecke des Christenthums, wohl nicht einmal so viele zu

*) a. a. O. II. 322 ff.
**) a. a. O. II. 338.

einer klaren Ansicht von dem Eigenthümlichen des Christenthums und gewiß nicht einmal so viele zu dem vollen Auffassen seines Geistes." *) Das Christenthum der meisten war nur historisch, bestand bloß in den historischen Sätzen von Jesu als dem Messias, die sie gehört und geglaubt. Und während sie den negativen Satz, daß Gott keinen Ceremoniendienst wolle, gefaßt hatten, so schob sich ihnen doch statt des positiven Satzes, daß er Heiligkeit wolle, der Gedanke unter, daß es bloß des Glaubens bedürfe. Freilich war selbst diese unvollständige und mangelhafte Erkenntniß nicht unwirksam. „Sie war zwar bloß aus Glauben erwachsen" **), aber indem die Christen Christum zu einem Gegenstande religiöser Verehrung machten, wurden sie dadurch doch von den Götzen losgelöst. Dabei blieben die meisten stehen. Zwar fand sich bei vielen großer Eifer und Kraft, was sie als gut und pflichtmäßig erkannten, zu vollbringen, sogar für den Herrn und die Wahrheit und für einander zu sterben — allein das schlägt Planck nicht hoch an, denn es ist ihm zweifelhaft, ob das auch durch die Kraft der deutlich oder dunkel erkannten Wahrheit gewirkt oder nur Folge des Schwunges war, den ihre Einbildungskraft bekommen, „also mit einem Worte bloße durch die Phantasie ohne Theilnahme des Verstandes erzeugte Wärme war." ***) So schließt denn Planck sein Werk mit folgendem Gesammturtheil: „Es ist undenkbar, daß die Erkenntniß der größern Anzahl unter den neuen Christen jetzt noch etwas anderes seyn konnte, als eine unzusammenhängende Masse einfältig geglaubter, aber höchst einseitig aufgenommener und kaum halb verstandener, historischer und moralischer Wahrheiten, welche sie aus dem Unterrichte der Apostel aufgefaßt hatten, denn wie hätten sich sonst in so vielen Köpfen so viele der ungleichartigsten Zusätze daran hängen können?!" Das ist also das jämmerliche Ergebniß. So ist aller Glanz des apostolischen Zeitalters verschwunden. Es ist nicht bloß nicht mehr das Ideal, zu dem man als zu einem unerreichten Vorbilde hinaufschaut, nach dessen Maße alle Zeiten beurtheilt und gemessen werden; es ist nur der dürftige Anfang, auf den man von der

---

*) a. a. O. II. 343.
**) a. a. O. II. 331.
***) a. a. O. II. 338.

im 19. Jahrhundert erreichten Höhe, nachdem man's selbst so herrlich weit gebracht, fast verächtlich herabschaut.

Fügen wir, um das Bild zu vervollständigen, noch ein Haupt der pragmatischen Geschichtschreibung an, dessen Werk uns noch einen andern Mangel, der dieser Methode eignet, besonders klar offenbaren wird, nämlich den Mangel an Hingabe an ihr Object; wir meinen Henke*). Schon Planck sitzt am Schlusse seines Werkes, wie wir sahen, zu Gericht über das apostolische Zeitalter. Die scheinbare Hingabe an den Gegenstand, das Mitgehen der Reflexion, Eingehen in das Innere der Entwickelung schlägt plötzlich in's Richten um, und zeigt, daß keine wirkliche Hingabe da war. Weit stärker noch als bei Planck tritt das bei Henke heraus, der nicht wie jener Reflexionen und psychologische Erörterungen gibt, sondern scheinbar objectiv Thatsache an Thatsache reiht. Aber hier ist der Geschichtschreiber völlig zum Richter geworden. Ist schon bei Planck die eigene dürftige Ansicht vom Christenthum der Maßstab, wornach er richtet, und die apostolische Zeit so tief heruntersetzt, so ist das noch mehr bei Henke der Fall. Er schiebt seinen Rationalismus der ältesten Kirche unter, um dann die folgenden Zeiten darnach scharf zu messen. Das Christenthum geht ihm ganz in Sittlichkeit auf. Jesu Zweck ist, „daß er Sinn, Sitten und gesellschaftliche Verhältnisse der Menschen verbessern, die Gesetze der Tugend über alles geltend machen, und ihre Ausübung zu der allein herrschenden Gottesverehrung mit Hinwegnahme aller bisher bestandenen Volksreligionen erheben wollte." „Seine Lehrsätze waren in der Hauptsache nichts anderes, als ein auf den Grund verbessertes Judenthum oder vielmehr das von falschen Zusätzen und Deutungen gereinigte, mit stärkern Gründen unterstützte, in helleres Licht gestellte, allgemein Faßliche und allgemein Anwendbare der Religion und Sittenlehre des A. T." **) Auf solcher Grundlage muß denn das Bild des apostolischen Zeitalters äußerst dürftig, das Gericht über viele unverstandene Erscheinungen hart genug werden. In der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi

*) Heinr. Phil. Konr. Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche. Sie erschien zuerst 1788 und 1789. Mir liegt die 5. Aufl. (Braunschw. 1818) von Vater herausgegeben vor.

**) Vgl. a. a. O. I. 40, 42.

sieht Henke nur „Nahrung für eine unfreundliche Denkungsart gegen die heidnische Welt und für einen gegen die bestehenden Religionen widerspenstigen unruhigen Geist". Montanus ist ein „enthusiastischer Großsprecher", der sich für den schönen Gedanken begeisterte, „der schon manchen Schwachkopf irre geleitet hat", daß menschliche Tugend immer höher getrieben werden müsse. Die unruhigen Köpfe machen nach Henke immer das meiste Aufsehen, wie Tertullian, dem er „rechthaberische Heftigkeit, rauhes ungestümes Wesen" vorwirft, den er einen „ausschweifenden Kopf" nennt, „gelehrt und witzig, aber immer unruhig und aufgebracht". Justinus Martyr dagegen ist ein „Mann von geringen Talenten, der sich dabei das Ansehen eines vielwissenden und genau prüfenden Wahrheitsfreundes zu geben weiß." Das Treibende in der Entwickelung sind fast nur die Schlechtigkeiten der Menschen (Synoden verbreiten sich rasch, weil sie „eine dem Ehrgeiz einzelner Personen willkommene Einrichtung waren" *), und darüber sitzt Henke, vom Richterstuhle des Rationalismus das Urtheil sprechend. War einmal die Geschichte nichts als die endlose Reihe des Thuns der Individuen, gibt es keine höheren Causalitäten als die Pläne und Absichten der Individuen — nun so hat das Individuum auch das Recht, über andere Individuen zu richten. Das war das Ziel, wohin diese Geschichtschreibung nothwendig kommen mußte.

III. Neander — Rothe.

Von hier aus muß man Neander betrachten, um ihn in seiner ganzen Bedeutung und Größe verstehen und würdigen zu lernen.

Es liegt außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe, den Umschwung nach allen Seiten hin darzustellen, den die Theologie und Kirche im Anfange dieses Jahrhunderts erfahren hat, und der sich in der Geschichtsauffassung, namentlich auch in der Auffassung der Anfangsepoche der christlichen Kirche abspiegelt. Wir müßten sonst, die ganze auffsteigende Linie verfolgend, auf die Blüthe unserer Nationalliteratur, wir müßten auf Herder und

*) Vgl. a. a. O. I. 98, 113, 139, 124, 119.

namentlich Lessing zurückgehen, der mit der Kirchengeschichte in einem noch engeren Zusammenhange steht, in dem er zuerst wieder auf die Gesammtentwickelung der Menschheit (Erziehung des Menschengeschlechts) hingewiesen hat; wir müßten ebensowohl auf die neuere Entwickelung der Philosophie hinweisen als auf die kleine von der Welt verachtete Partei, welche das Kleinod christlichen Glaubens in treuem Anschluß an die Person des Herrn festhielt; wir müßten Schleiermachers zusammenfassendes Wirken darstellen. Das liegt, wie gesagt, außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe. Aber feststellen müssen wir den Grundunterschied, der sich so herausgestaltete, es ist der einer dynamischen Weltanschauung im Gegensatze gegen die bisherige mechanische*). Wir dürfen nur auf die oben eingestreuten Bemerkungen verweisen, um die Bedeutung dieses Umschwungs auch für die Kirchengeschichte erkennen zu lassen und fügen nur hinzu, Neander ist der Vater der neueren Kirchengeschichtschreibung vom dynamischen Standpunkte aus.

Das Christenthum ist Leben — dieser der ganzen neuen Anschauung gemeinsame grundlegende Satz ist auch die Grundlage, von der Neander die Geschichte der Kirche angeschaut und dargestellt hat. „Das Wesen des Christenthums besteht", so spricht er sich selbst darüber aus, „nicht sowohl in der Mittheilung eines neuen speculativen Systems oder einer neuen Sittenlehre, als vielmehr in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, welches nun allerdings die ganze menschliche Natur von ihrem innersten Mittelpunkte aus in allen ihren Anlagen und Kräften durchdringen und verklären muß, und von welchem auch eine neue Richtung des menschlichen Denkens und Handelns ausgeht." **). Die Entwickelung dieses Lebens ist die Geschichte der Kirche. Wie sie aber Leben ist, so kann sie auch nur von dem verstanden werden, der dieses Leben aus eigenster Erfahrung kennt. So wie nur dem unmittelbaren Gottesbewußt-

*) Vgl. die Skizze, welche Ehrenfeuchter über den Gang der neuen Theologie gegeben hat. Lücke und Wieseler, Vierteljahrschrift 1847 Hft. I.

**) Vgl. die treffliche Vorrede Ullmanns zu der 3. Aufl. der Kirchengeschichte Neanders (S. XII), auf die hier überhaupt verwiesen seyn mag. — Im Folgenden ist immer nach dieser 3. Aufl. citirt.

seyn Gott in seiner Schöpfung sich offenbart, wer Gott nicht bei sich hat, nirgends ihn finden wird: so kann nur das christliche Bewußtseyn in den Bruchstücken der Ueberlieferung und in den Erscheinungen der Geschichte Christus erkennen, die Geschichte Christi und seiner Kirche verstehen *)." Für den, der dieses Leben an sich erfahren hat, ist deßhalb das Forschen in der Geschichte selbst eine Bethätigung des Lebens. Für Neander handelt es sich gar nicht mehr um den „Nutzen" der Kirchengeschichte, wie bei den Pragmatikern, die davon so weitläufig zu handeln wissen, es ist ihm die Geschichte nichts anderes, als das Bewußtseyn des Lebens, mithin ein nothwendiges; denn das Leben muß sich seiner selbst bewußt werden. Die Geschichtschreibung ist für Neander eine Bethätigung seines frommen Lebens selbst; daher sein oft gebrauchter, so gern mit einem gewissen herausfordernden Trotze ausgesprochener Wahlspruch: „Pectus est, quod facit theologum." Und wie der Historiker aus der eigensten Lebenserfahrung heraus das Leben anschaut und darstellt, so ist es auch wieder zum Leben. Der erbauliche Charakter, den Neander's Kirchengeschichte trägt, ist nichts ihr fremdes, von außen angefügtes, wie man sonst auch wohl neben anderem Nutzen der Kirchengeschichte die Erbauung anzufügen pflegt, sondern nur die unmittelbare Bethätigung, der nothwendige Zielpunkt dieser Bewegung, wie Neander das selbst entschieden ausgesprochen, daß er einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte nie anerkennen werde.

Schon die angeführten Stellen haben aber gezeigt, daß der Begriff des Lebens für Neander kein abstracter ist; nicht Leben überhaupt ist das Christenthum, sondern Leben Christi, des Gottmenschen; nicht Leben überhaupt entfaltet sich in der Kirchengeschichte, es ist Christi Leben, das sich da bewegt, entwickelt. Ein göttliches, ein von oben gekommenes Leben, aber dieses Göttliche ist in die Menschheit eingegangen, gottmenschliches Leben geworden — und da stehen wir erst eigentlich vor der Grundanschauung Neander's, wornach er das Leben der Kirche als ein gottmenschliches anschaut und in seiner Entwickelung darzustellen be-

*) Leben Jesu S. 4 Anm.

müht ist. Wir werden deßhalb die hier zusammengefaßten Sätze noch einzeln genauer betrachten müssen.

Daß Neander das christliche Leben als ein göttliches anschaut, dafür bedarf es in der That wohl kaum einzelner Belege. Steht es doch gleich im Eingange der Kirchengeschichte als ein entschiedenes Bekenntniß verzeichnet: „das Christenthum nun erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen, wie in ihrem Ursprunge erhaben über Alles, was die menschliche Natur aus ihren eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte." Das Christenthum ist ihm also, wie er es oft ausdrückt, ein Wunder, Christus selbst das höchste Wunder, der Mittelpunkt aller Wunder *). Es ist seine Stiftung ein Schöpfungsact, das Eintreten eines ganz Neuen, „Uebergeschichtlichen." Ebenso bestimmt aber hält Neander fest, daß dieses Göttliche in das Menschliche wahrhaft eingeht, und nun als Gottmenschliches seine Entwickelung hat. Das Wunder soll nicht immer in Wundern fortwirken, sondern in die natürliche Entwickelung eingehen, das Uebergeschichtliche geschichtlich werden. „Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menschheit eintrat, so sollte es doch nicht bloß durch Wunder sich fortpflanzen, sondern ist denselben Entwickelungsgesetzen wie alles übrige unterworfen **)." „Nachdem das Princip der Wunder selbst, das seinem Wesen nach und schlechthin Uebernatürliche, das göttliche Leben durch die Erscheinung Christi dem natürlichen Entwickelungsprocesse der Menschheit einverleibt worden, so sollte dieses von nun an für alle Zeiten fortwirken innerhalb der der menschlichen Natur entsprechenden Formen und Gesetze ***)." Dieses Eingehen ist aber möglich, wie der Eingang zur Kirchengeschichte das ausführt, weil die menschliche Natur nach ihrer

---

*) Leben Jesu. S. 214.

**) Vgl. Vorlesungen über die Dogmengeschichte, herausg. von Jacobi, Seite 3.

***) Leben Jesu. S. 214.

Schöpfungsanlage zur Aufnahme dieses höheren Princips bestimmt, für dieselbe empfänglich ist. Und von diesen Anschauungen aus hat Neander die Geschichte der Kirche zu schreiben gesucht als die Geschichte des Lebens Christi in der Menschheit, als die Geschichte des von ihm ausgehenden, die Menschheit durchdringenden, göttlichen, gottmenschlichen Lebens. Es ist das Gleichniß vom Sauerteig, das Neander so gern und so oft einführt, was seiner Ansicht zu Grunde liegt. Man könnte sagen, Neander hat die Kirchengeschichte geschrieben als einen großen Commentar zu diesem Gleichniß.

Damit ist denn auch schon angedeutet, wie Neander zum Begriff einer Entwickelung in der Kirchengeschichte kommt. Indem das Göttliche in das Menschliche eingeht, unterwirft es sich den Formen und Gesetzen des menschlichen Werdens, und so kann es zu einer Entwickelung kommen; das „Zusammenwirken des Uebernatürlichen und Natürlichen" ist die Grundlage des Entwickelungsprocesses *). So legt es Neander schon dar, wenn er im Eingange der Dogmengeschichte **) den Begriff der Geschichte definirt: „Die Geschichte ist etwas rein menschliches. Sie soll das durch die Zeit getrennte Bewußtseyn zur Einheit verbinden. Sie geht hervor aus dem Streben, die Gegenwart und die Vergangenheit zu verbinden; aus dem Bewußtseyn, daß im Wechsel der Zeit sich ewiges Göttliches offenbare. Denn ihr gehört Alles an, was an sich unwandelbar über der Zeit erhaben doch im Wechsel der Zeit sich darstellt, was, wenn gleich göttlich, doch durch Menschen fortgepflanzt wird und unter ihnen sich entwickelt. Wo dies der Fall ist, kann die Entwickelung nur verstanden werden aus dem Zusammenhange der Zeiten und der Verknüpfung jeder einzelnen Erscheinung mit allen übrigen. Dies hat die Geschichte darzustellen." Und was Neander so schon bei der Geschichte im Allgemeinen als den Inhalt der Entwickelung ansieht, das ist es ihm in noch viel höherem Sinne in der Kirchengeschichte. Es ist nicht bloß eine Verbreitung des göttlichen Lebens über größere Räume, über zahlreichere Individuen, es ist ein innerer Durch-

*) Vgl. Gesch. des apostolischen Z.A. I., 113.
**) Vgl. Dogmengeschichte. S. 2.

bringungsproceß. Wir könnten zahlreiche Stellen aus der Kirchengeschichte beibringen, wo Neander diesen Gedanken ausspricht, wir begnügen uns mit einer Stelle aus einer der kleinen Gelegenheitsschriften, wo er denselben, wenn auch mehr populär, doch klar und bestimmt ausführt *): Gleichwie der Sauerteig unaufhaltsam fortwirkt, die ganze Masse zu durchsäuern, gleichwie das Feuer, einmal entzündet, unaufhaltsam fortbrennt, Alles zu verzehren, was sich ihm entgegenstellt, Alles in sich aufgehen zu lassen; so wirkt das Christenthum in dem Leben des Einzelnen, der Völker, der Menschheit im Ganzen. Dieser göttliche Entwickelungsgang und Läuterungsproceß geht immer fort, so lange der Faden des irdischen Lebens im Einzelnen und des irdischen Weltlaufs im Ganzen fortgeht. Es bezieht sich dies nicht allein auf den Umfang der äußerlichen Verbreitung, sondern auch auf das Wesen der innern Durchdringung. Es ist daher nicht genug, daß das Leben des Glaubens in einem Einzelnen, einem Volke, Geschlechte einmal aufkeime. Wo dasselbe wirklich vorhanden ist und fortdauert, muß es nach diesen Gleichnissen die ganze alte Natur durchdringend, umbildend, verklärend fortwirken. Nirgend geschieht die Wiedergeburt mit einem Schlage, so daß der Wiedergeborene mit einem Mal vollendet, von dem alten Wesen gar nichts mehr an sich trage; sondern nachdem das Leben des Geistes einmal aus dem himmlischen Urquell entsprungen ist, wirkt es immerfort, die noch daneben wohnende alte Creatur zu überwinden, bis daß Alles aus dem Einen Geiste neu geworden."

Doch wir müssen noch genauer darauf eingehen, wie Neander sich diese Entwickelung vorstellig macht. Das neue göttliche Leben hat sich zunächst in Christo dargestellt. In ihm, dem Urbilde, dem andern Adam, ist es in seiner ganzen Fülle, deßhalb über alle Gegensätze erhaben, die Grundelemente aller menschlichen Eigenthümlichkeiten in sich zusammenschließend. Was aber in ihm Eins war, das muß nun in der von ihm ausgehenden Entwickelung sich individualisiren. Das Eine Leben gestaltet sich mannig-

*) „Die Worte des Herrn von dem Wesen und dem Entwickelungsgange eines Reiches in der Menschheit." Kleine Gelegenheitsschriften. 3. Aufl. Berlin 1829. S. 123.

fach, eingehend in die Mannigfaltigkeit des Menschenlebens. Die Eigenthümlichkeiten der Individuen sollen nicht aufgehoben, sondern verklärt werden, und so stellt jedes Christenleben das Eine Leben Christi in eigenthümlicher Gestalt dar. In keinem ist es ganz und völlig; jeder bringt nur eine Seite desselben zur Offenbarung, einer muß daher den andern ergänzen und bedarf wieder des andern zu seiner Ergänzung, und erst in Allen zusammen im Laufe der ganzen Geschichte kommt der ganze und volle Christus zur Darstellung *). So sieht denn Neander das Eine göttliche Leben, das am Anfang in Christo seiner ganzen Fülle nach in harmonischer Einheit dasteht, indem es in das menschliche Leben eingeht, sich mannigfach zertheilend in verschiedene Richtungen auseinander gehen. Da ist vor allem die Grundunterscheidung in der Auffassung desselben, daß es als die Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen bald mit vorwiegend jener bald dieser Seite aufgefaßt wird, bald mehr rationalistisch bald supranaturalistisch. Da wurzeln die Gegensätze, die Neander immer von Neuem einander gegenüberstellt, äußeres und inneres Christenthum, speculative und praktische, scholastische und mystische Richtung. In allen sieht er mehr oder weniger des ursprünglichen Lebens, alle schließen sich ergänzend zusammen oder rufen einander, Ergänzung fordernd, hervor. Und diese Bewegung des Mannigfaltigen, dieses sich gegenseitig Ergänzen, Anfeinden und Zusammenschließen, dieses sich gegenseitig Hervorrufen, Anziehen und Abstoßen — das ist die Bewegung der Kirchengeschichte; so offenbart sich das eine

*) Vgl. K.G. S. 185, wo Neander das Wort Schleiermachers anführt: „Wenn wir die Christenheit in ihrem ganzen Sinne betrachten, wenn wir für einen Augenblick das Auge des Geistes so erleuchten können und das Feuer der Liebe in dem Innern zu solcher Gluth erwärmen, daß diese Verschiedenheiten uns nicht mehr abstoßend berühren, dann finden wir in ihnen zusammengenommen nicht nur den ganzen Christus, so wie den ganzen ungetheilten Geist Gottes, sondern wir schauen darin auch den Vater an, der sich dem Sohne geoffenbart hat, und übersehen es, wie aus einem Mittelpunkte alle jene verschieden gebrochenen Strahlen des göttlichen Lichtes ausgehen." Predigten III, 590. Gerade an diesem für Neander's Anschauungen höchst wichtigen Punkte sieht man, wie eng er mit Schleiermacher verwandt ist.

Leben immer völliger, allseitiger, bis „zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus im Lauf der Geschichte."

Und hier nun liegt der tiefere Grund der Eigenthümlichkeit Neanders, die an seinen Arbeiten zuerst in's Auge fällt, die zu den leuchtendsten Zügen seiner Erscheinung gehört, wir meinen seine Achtung vor dem individuellen Leben, seine Hingabe an das Individuelle, seine Befähigung, dieses zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, kurz die Objectivität seiner Darstellung. Neander hat, wie kein anderer Kirchenhistoriker, Achtung, ja Ehrfurcht vor dem Individuellen, es ist ihm wie ein Heiliges, das anzutasten, durch Einmischung seiner Subjectivität zu verdunkeln ihm Sünde ist. Aber diese Achtung vor dem Individuellen ruht auf tiefem Grunde; es ist nicht Achtung vor dem Individuum an sich, sondern vor dem Individuum als Träger des christlichen Lebens. Weil er weiß, daß sich das christliche Leben so individualisirt darstellen muß, weil er Christum überall sucht und, wie Jemand gesagt hat, „die Gabe besitzt, ihn überall zu finden," darum beugt er sich vor dem Individuellen. Daher denn diese Hingabe an den Gegenstand. Er sucht Christi Fußstapfen in der Geschichte und läßt sich keine Mühe verdrießen, sie zu entdecken. Mit aller Treue, mit der größten Selbstverläugnung strebt er die Bilder des individualisirten christlichen Lebens zu erfassen und ungetrübt das Kleinod, das er gefunden, auch wieder zu geben. Und aus der Hingabe entspringt dann die Fähigkeit, die keiner wie er besessen, sich hineinzuleben in andere Individualitäten, das christliche Leben in jeder Umhüllung, in jeder auch noch so fremden Form zu finden und aufzudecken; selbst den leisen Schimmer des Lichtes, der sonst von Nacht umhüllt ist, noch zu erfassen und auch andere erblicken zu lassen. Daher diese Weitherzigkeit, diese Milde des Urtheils neben unbedingter Wahrheitsliebe. Daher mit einem Worte diese Objectivität der Geschichtschreibung, bei der die verschiedenartigsten Gestalten in ihrem eignen Licht, in ihrer eignen Umgebung vor uns hintreten, wie Baur schon gesagt hat, „frei vor dem sich ihrer Freiheit freuenden Geschichtschreiber dastehen *)."

*) Epochen S. 206.

Betrachten wir so Neanders Kirchengeschichte, so ist es nicht schwer zu erkennen, nicht bloß, wie hoch er über seinen unmittelbaren Vorgängern steht, sondern auch welche Bedeutung er in der ganzen neueren Entwickelung der Kirchengeschichte, ja der Theologie überhaupt einnimmt. Ist das der Mangel, welcher der altorthodoxen Geschichtsanschauung anhaftet, daß sie das in der Kirche waltende Leben nicht als gottmenschliches aufzufassen wußte, daß ihr deßhalb das Leben, welches in der Geschichte der Kirche sich darstellt, als ein festes, unbewegliches, nur von außen berührtes, verdunkeltes und wieder erhelltes erscheint, nicht ein in die wirkliche Entwickelung eingehendes; war von Semler an der entgegengesetzte Weg eingeschlagen, und die Kirchengeschichte ebenso einseitig als ein rein menschliches betrachtet — nun beginnt mit Neander die dritte Epoche, die der Synthese des Göttlichen und Menschlichen. Und, ziehen wir den Kreis der Betrachtung noch weiter, ist das überhaupt die Aufgabe der Reformation, gegenüber dem Dualismus der mittelalterlichen Theologie, der Göttliches und Menschliches ungeeint einander gegenüber steht, ihre Einheit auszusprechen und durchzuführen, ist das, nachdem die Aufgabe und ihre Lösung sich eine Zeit lang verdunkelt hatte, nur um tiefer noch wiederzukehren, die eigentliche Aufgabe der neueren Theologie, daß die innere Einheit des Göttlichen und Menschlichen, inwiefern das Menschliche die irdische Form, das irdische Organ für das Göttliche ist, ins Bewußtseyn trete *) — dann ist Neander der, welcher zuerst den Versuch gemacht hat, von hier aus die Kirchengeschichte zu verstehen und darzustellen, und er muß mit Recht der Vater der neueren Kirchengeschichte genannt werden.

Eine jede neue Gesammtauffassung der Kirchengeschichte wird sich vor allem an der Darstellung der Anfangsepoche zu bewähren haben und Neander hat es nicht versäumt, wie er's selbst ausdrückt, „Rechenschaft abzulegen über seine Auffassung von dem Ursprünglichen in dem Entwickelungsgang des Christenthums." **) Gerade hier mußten aber jene Grundgedanken vom größten Ein-

---

*) Ehrenfeuchter a. a. O. S. 22.

**) „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel," 2 Bde. 1. Ausg. 1832. 4. Ausg. 1847. Wo nicht etwas anders

fluß seyn. Hatte die altorthodoxe Kirchengeschichtschreibung wohl die Bedeutung des apostolischen Zeitalters zu würdigen gewußt, so fern es normativ ist für alle Zeiten, es aber nicht vermocht, diese Zeit als Anfang zu erkennen, sie vielmehr identifirend als Zeit der Vollendung dargestellt; hatte die Geschichtschreibung seit Semler umgekehrt sich bemüht, den Anfang als Anfang zu erkennen, aber damit allen Glanz nicht bloß abgestreift, sondern das Ideal zur Carricatur umgesetzt; so waren in der Neander'schen Grundanschauung die Mittel gegeben, die apostolische Zeit als Schöpfungsepoche, darum als normative und doch als Anfang aufzufassen. Das apostolische Zeitalter ist die „besondere schöpferische Epoche des zuerst in die Menschheit eintretenden Christenthums *), aber fern ist Neander davon, ein ungeschichtliches Ideal hinzustellen, den Anfang mit der Vollendung verwechselnd. „Fern sey es von uns, eine solche Erscheinung der Kirche, in welcher sie ohne Flecken und Runzel befunden werde, zu erwarten, was bis zur letzten Vollendung der Kirche nie erfüllt werden wird." — Mögen wir uns aber auch nicht verleiten lassen, über den der Kirche anklebenden Flecken ihre durchstrahlende himmlische Schönheit zu verkennen. Wenn man nur auf das Eine oder Andere sieht, läßt sich das Bild entweder leicht zu verschönertem Ideal oder zu einer entstellenden Karricatur ausmalen; aber die unbefangene Beobachtung verwehrt uns beides **)." Es ist auch hier wieder das Streben Neander's, die Ereignisse als Göttliches und Menschliches einend darzustellen. So z. B. die Bekehrungsgeschichte des Cornelius, bei der Neander die Bemerkung macht: „Ueberall werden wir im Entwickelungsprocesse des Christenthums ein Zusammenwirken des Uebernatürlichen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen zu erwarten im Voraus geneigt seyn ***)"; und die er eben von diesem Gesichtspunkte aus zu verstehen sucht. Noch mehr ist das der Fall in der Berufungsgeschichte Pauli, deren

---

besonders bemerkt ist, citiren wir immer nach der 4. Ausg.) Vgl. Vorrede S. IX.

*) A.G. I, 235.

**) K.G. I, 140.

***) A.G. I, 113.

Betrachtung Neander mit den Worten schließt *): „Immer kommt es nur darauf an, daß wir nicht trennen, was Gott zusammengefügt hat, daß wir den Zusammenhang zwischen dem Objectiven und Subjectiven, dem Göttlichen und Menschlichen, dem Uebernatürlichen und Natürlichen nicht auseinander reißen."

Das besondere Verhältniß aber, in dem diese beiden Factoren in der Schöpfungsepoche des Christenthums standen, bestimmt für Neander den besonderen Charakter dieser Epoche, wornach sie die normative Anfangsepoche, und doch eben Anfang, noch nicht die Vollendung ist. Es ist die Zeit, wo das Uebernatürliche, das Göttliche in das Menschliche, in das Natürliche eingeht, deßhalb die Zeit, wo Uebernatürliches und Natürliches noch in einem gewissen Gegensatze zu einander stehen. Daher denn einerseits die besondere Dignität, der besondere Glanz dieser Zeit. Das Uebernatürliche tritt noch als solches auf im Wunder; das Göttliche hält das Menschliche überwunden in seiner Macht. „Als eine übernatürliche Kraft drang das Christenthum in die Menschheit ein, und als solche stellt es sich zuerst auch in der Form seiner Wirkungen besonders dar, das Unmittelbare der Begeisterung trat stärker als in den späteren Zeiten hervor, jene Gabe übernatürlicher Heilkräfte, jene Gabe des in Zungen Redens, der Prophetie, jene nach der Taufe plötzlich hervorstrahlenden Wirkungen. Es waren die Merkmale der neuen, die menschliche Natur ergreifenden Schöpfung **)." Gerade darin liegt nun aber auch andererseits der Anfangscharakter dieser Zeit. Dieser Gegensatz ist noch nicht die Vollendung, diese Ueberwältigung des Menschlichen durch die neu hineintretenden übernatürlichen Kräfte sind noch keineswegs das Ziel. „Dieser Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen soll nicht immer fortdauern, sondern durch die fortschreitende Entwickelung des Christenthums aufgehoben werden." „Die neue göttliche Kraft soll in die menschliche Vermittelung eingehen, die natürlichen Organe und Mittel, die ihr bei ihrer ersten Erscheinung noch nicht gegeben waren, allmählig sich aneignen," und so „das Ziel, die harmonische Verbindung zwischen dem Natürlichen und Ueberna-

*) A. G. I, 155.

**) K.G. I., 280.

türlichen herbeigeführt werden." Die Vollendung ist auf's Bestimmteste von dem Anfang unterschieden.

So vermag denn Neander auch, was weder die altorthodoxe, noch die rationalistische Geschichtschreibung vermochte, die Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehrtypen in ihrer Mannigfaltigkeit und Einheit, ihrer Individualität unbeschadet ihrer normativen Dignität zu würdigen. „Als nothwendige Mittelglieder zwischen dem Herrn und der folgenden Entwickelung der Kirche, als Organe und Träger seines Geistes für alle nachfolgenden Jahrhunderte, stellen die Apostel schon das Gesetz der Mannigfaltigkeit des einen Lebens an sich dar. Es mußte daher hier gleich die Auffassung und Darstellung der göttlichen Wahrheit, welche ihrem Wesen nach Eine ist, in vier große eigenthümliche Hauptrichtungen, die einander zur Darstellung des vollständigen Christus ergänzen sollten, auseinandergehen *)." „Die Verschiedenheit sollte dazu dienen, die lebendige Einheit, den Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit der ohne Absicht einander gegenseitig ergänzenden und erläuternden menschlichen Auffassungsformen zu offenbaren, wie das Christenthum ja dazu bestimmt und dazu fähig ist, die verschiedensten Richtungen menschlicher Eigenthümlichkeiten sich anzubilden, sie zu verklären und durch eine höhere Einheit mit einander zu verbinden **)." Daher ist es denn Neander's Streben, uns diese verschiedenen, eigenthümlichen Auffassungsformen in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit vorzuführen, ohne doch darüber die Einheit zu verlieren. Die Verschiedenheit wird ihm nicht Gegensatz, die Mannigfaltigkeit nicht Zersplitterung. Gerade das ist nach seiner Ansicht das Besondere des apostolischen Zeitalters, und darin offenbart sich die Macht des neu hereingetretenen göttlichen Lebens, daß hier die Einheit bewahrt wird in aller Verschiedenheit. „Der Geist Christi übte eine zu große Macht über diese verschiedenen von demselben angezogenen und beseelten Eigenthümlichkeiten aus, als daß diese Verschiedenheiten zu einander schon ausschließenden Gegensätzen sich hätten entwickeln können; das Verschiedenartige blieb noch einer höheren Einheit untergeordnet ***)." So steht

*) K.G. I, 185.
**) A. G. II, 653.
***) K.G. I, 185.

in der apostolischen Zeit an der Spitze der ganzen Entwickelung, zwischen ihr und dem Herrn vermittelnd, die lebendige Einheit der apostolischen Lehre, den ganzen Christus in seinem Reichthum und seiner Tiefe darstellend, normativ für alle Zeiten, bis einst am Ziel der Entwickelung wieder der ganze Christus im Lauf der Geschichte sich offenbart haben wird.

Allein hier liegt nun auch der Punkt, wo wir mit der Kritik beginnen müssen. So eingehend nach seiner besondern Gabe uns Neander die Mannigfaltigkeit der verschiedenen apostolischen Lehrtypen schildert, die Einheit ist mehr behauptet als nachgewiesen und dargestellt, weder so, wie Hahn*) es versucht hat, der zuerst das Allgemeine, allen Aposteln Gemeinsame, dann dessen Individualisirung in den einzelnen Lehrtypen darstellt, noch so, wie umgekehrt Meßner**) verfährt, der das Individuelle vorausgehen, dann das Gemeinsame folgen läßt, noch endlich so, wie es von dem Historiker im Unterschiede von dem Verfasser einer biblischen Theologie verlangt werden muß, daß uns die fortschreitende Entwickelung in den verschiedenen apostolischen Lehreigenthümlichkeiten nachgewiesen wäre. Lose und fast unverbunden stehen die Lehrtypen des Paulus, Jakobus, Johannes neben einander. Schon daß Paulus vorangestellt wird und nicht der Judenchristliche Lehrtypus, zeigt, wie wenig Gewicht Neander auf die Folge der Entwickelung legt. Noch mehr der Umstand, daß dem petrinischen Lehrbegriff gar keine besondere Betrachtung gewidmet ist, während dieser doch als das Mittelglied zwischen dem judenchristlichen und paulinischen Typus den Entwickelungsfortschritt vermittelt, also vor allen in dieser Bedeutung dargestellt werden mußte, sollte der Entwickelungsgang klar werden. Es ist das um so auffallender, als Neander selbst freilich nur ganz beiläufig auf diese Bedeutung des petrinischen Lehrbegriffs hinweist, wenn er ihn „ein vermittelndes Glied zwischen der paulinischen und jacobischen Grundrichtung" nennt***). Daß Neander eine solche Bemerkung nur beiläufig macht, ohne sie weiter zu verfolgen,

*) Die Theologie des N. T. Leipzig 1854.

**) Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856. S. 38.

***) A. G. II, 654.

zeigt doch wohl deutlich genug, daß er für die Entwickelung kein Interesse hat, daß es ihm genug ist, die drei Grundrichtungen an ihren ausgeprägtesten Repräsentanten neben einander gestellt zu haben.

Doch es hat das noch seinen tiefern Grund in der ganzen Art, wie Neander die Genesis dieser Lehrbegriffe auffaßt. Er weiß sie nur aus den Individuen, welche ihre Träger sind, zu erklären, und was er eine genetische Darstellung der Lehre nennt, das ist nichts anders, als daß er uns zeigt, wie diese Lehreigenthümlichkeiten aus den eigenthümlichen Anlagen der einzelnen Individuen, aus ihrem eigenthümlichen Entwickelungsgange, aus ihrem eigenthümlichen Wirkungskreis hervorgingen. Jakobus lehrt anders als Paulus, weil er einen verschiedenen religiösen Entwickelungsgang genommen hat, weil ihm ein von dem paulinischen verschiedener Wirkungskreis zugetheilt war *). Auch für die Lehrbegriffe des Johannes und Paulus hat Neander keine andere Genesis. Die „Eigenthümlichkeit seines feurigen und tiefen Geistes", sein „eigenthümlicher Bildungsgang, wie er in der pharisäischen Schule zu dialektischer und systematischer Entwickelung des von ihm angeeigneten Lehrstoffs gebildet worden", „die eigenthümliche Art, wie er von der schroffsten Auffassung des gesetzlich jüdischen Standpunktes zum Glauben an das Evangelium geführt wurde", „die Eigenthümlichkeit seines apostolischen Wirkungskreises" **): das sind die Grundlagen, auf welchen sich für Neander der Paulinismus erhebt; ja selbst, daß die Begriffe νόμος und δικαιοσύνη die Angeln des Paulinischen Lehrtypus bilden, weiß Neander nur aus dieser persönlichen Eigenthümlichkeit zu erklären ***). Auf diese Weise ließ sich allerdings der Entwickelungsgang, so viel Neander davon redet, nicht erkennen.

Damit stehen wir an dem schwächsten Punkte der Neanderschen Geschichtschreibung. Er liegt eben da, wo auch ihr stärkster liegt, ist eigentlich nur eine einseitige Ueberspannung desselben. Er liegt in dem Ueberwiegen des Individuellen, des Persönlichen. Das Individuelle überwiegt das Gemeinsame, das Subjective ist

*) A. G. II, 858.
**) A. G. II, 654.
***) A. G. II, 656.

dem Objectiven überlegen. Beachten wir es wohl, die Gemeinschaft ist für Neander eigentlich nur ein Nebeneinander von einzelnen Individuen, die dasselbe Leben in Mannigfaltigkeit darstellend, sich gegenseitig ergänzend einander im Gleichgewicht halten. Dieses Aggregat von Individuen ist nicht stark genug gegenüber dem Einzelnen, deßhalb macht sich doch immer wieder der Einzelne, die Person vor der Gemeinschaft, das Individuelle vor dem Gemeinsamen geltend. Es ist mit einem Worte der Mangel des Kirchenbegriffs, die Schwäche des Kirchlichen — der Grundfehler der Neanderschen Geschichtschreibung, auf den ja schon oft, wenn auch oft von entgegengesetzter Einseitigkeit aus, aufmerksam gemacht ist. Charakteristisch ist hier der Satz, mit dem die Geschichte der Pflanzung u. s. w. in der ersten Auflage beginnt: „Die Geschichte der christlichen Kirche im Ganzen hat einen ähnlichen Entwickelungsgang wie die Geschichte des christlichen Lebens im Einzelnen.“ Das christliche Leben im Einzelnen das ist also die höchste Kategorie. Zwar hat die vierte Auflage einen Abschnitt vorausgeschickt, der von der Kirche handelt, allein der ist eben auch nur vorausgeschickt und greift in die Darstellung selbst nicht ein. Charakteristisch ist auch die Auffassung der Häresien, immer ein guter Maßstab, an dem man die Stellung zur Kirche messen kann. „Wenn in den Häresien“, so leitet Neander in der K.G. von dem Abschnitte, welcher „die häretischen Richtungen“ behandelt, zur Darstellung der „im Gegensatze mit den Sekten sich ausbildenden Lehre der katholischen Kirche“ über, „die Einheit des Christenthums zu vielen sich einander ausschließenden Gegensätzen zerspalten wurde, so unterschied sich der Entwicklungsgang der kirchlichen Theologie zwar dadurch, daß hier die Einheit des christlichen Bewußtseyns eine größere Macht behauptete, und es daher zu solchen so schroff einander entgegenstehenden Gegensätzen nicht kommen ließ; aber auch hier mußte vermöge der in der menschlichen Natur begründeten Einseitigkeit die zu Grunde liegende höhere Einheit in Gegensätze untergeordneter Art aus einander gehen, Gegensätze, welche zwar im Wesen des Christenthums gewurzelt blieben, aber doch mehr an den judaisirenden oder mehr an den gnostisirenden Standpunkt anstreifen konnten“ *). Offenbar ist hier der Unterschied nur ein völlig re-

*) K.G. I, 278.

lativer und fließender. Dort mehr Gegensatz, hier mehr Einheit; hier behauptete die Einheit größere Macht, deßhalb kommt es nur zu Gegensätzen untergeordneter Art. Alles ist relativ und die Gränze zwischen kirchlicher und häretischer Theologie am Ende eine bloß conventionelle.

Aus dem Vorwalten des Persönlichen erklärt sich dann das Vorwalten des Biographischen. Die einzelnen christlichen Persönlichkeiten, ihr Werden, ihr Leben, das ist es, was Neander vor Allem erforscht und darstellt. Die Geschichte zersplittert sich in eine Reihe von Biographien. So auch und in besonders auffallender Weise die Geschichte des apostolischen Zeitalters. Abgesehen von den beiden ersten Abschnitten, die sich überhaupt nicht wohl anders behandeln ließen, haben wir statt einer Geschichte der apostolischen Kirche vier zum Theil (wie namentlich die des Paulus) in sich völlig abgerundete neben einander stehende Biographien, die man geradezu als Monographien herausheben könnte. Alle Ereignisse betrachtet Neander auch vorwiegend in ihrer Beziehung zu den Einzelnen, während die Beziehungen zur Gesammtheit oft nur schwach angedeutet sind. Die Stellung der Kirche zum Volk Israel, zu der Heidenwelt als Gesammtheit tritt zurück. So wird z. B. die Bedeutung, welche die Verfolgung des Herodes für die Entwickelung der Stellung des Volkes Israel als Volkes zur Kirche hat, auch nicht einmal leise angedeutet. Das Ereigniß versteckt sich ganz im Biographischen *). Ja selbst die Geschichte des Apostelconcils wird mehr als zur Biographie des Paulus gehörig erzählt, die ungemeine Wichtigkeit dieses Ereignisses für die Entwickelung der Kirche mindestens verdunkelt. Aehnlich ist es mit der Geschichte des Streits in Antiochien, der ebenfalls nur als ein Stück der Biographie des Petrus dasteht **). Noch mehr treten die Beziehungen zwischen der Kirche und der Menschheit als Ganzes zurück, denn wenn auch die Darstellung „des allgemeinen Zustandes der römisch-griechischen und der jüdischen Welt in religiöser Hinsicht zur Zeit der ersten Erscheinung des Christenthums“, wie sie den späteren Ausgaben der K.G. vorgesetzt ist, noch so viel Treffliches

*) A. G. I, 182.
**) A. G. II, 587.

im Einzelnen enthält, der Aufgabe einer solchen Einleitung, die mit dem Christenthum beginnende Entwickelung in die bisherige Entwickelung einzufügen, vermag sie doch schwerlich zu genügen. In der Geschichte der Apostel fehlt eine solche Einleitung ganz und charakteristisch genug tritt hier eine, wenn auch nur kurze Darstellung des persönlichen Zustandes der Apostel an ihre Stelle. Noch weniger als das kirchliche ist das katholische Element bei Neander zu seinem Rechte gekommen.

In Folge davon wird das Teleologische noch oft vom Pragmatischen unterdrückt. Die weitläufigen psychologischen Erörterungen bei Gelegenheit der Bekehrung des Cornelius und Paulus erinnern unwillkührlich an die Pragmatiker. Mag auch der Inhalt derselben ein ganz anderer seyn, sie drängen die teleologische Betrachtung doch sehr in den Hintergrund. Weder bei Cornelius noch bei Paulus erfährt man genügend, was denn dieses Ereigniß für den ganzen Entwickelungsgang der Kirche bedeutet. Denn so sorgfältig Neander auch die Bekehrungsgeschichte des Paulus im Einzelnen behandelt, die Wichtigkeit dieses Ereignisses, daß hier mit der Berufung des Heidenapostels eine neue Epoche beginnt, kommt nicht zu ihrem Rechte. Und so ist es durchgehend — eine Entwickelung im eigentlichen Sinne, ein Werden, wo etwas wird, ist nicht da. Immer neue Individualitäten, die in immer neuen Combinationen vorgeführt werden, aber, da dieselben Eigenthümlichkeiten immer wieder da sind, wenn auch anders vertheilt, sich immer wieder nach dem Neander'schen Gesetze das Gleichgewicht halten müssen, so ist es auch eigentlich immer derselbe Anblick, den die Kirche bietet, dieselben Elemente nur anders geschoben und componirt — keine Entwickelung. Es werden christliche Persönlichkeiten in langer Reihe, immer neu brechen sich die Strahlen der Sonne, man folgt N e a n d e r so gern, wenn er uns hindurch führt, uns das Leben in seiner Mannigfaltigkeit aufschließt, uns immer neue Blicke thun läßt in die πολυποίκιλος σοφια; aber das Ergebniß — es wird objectiv Nichts. Der Sauerteig durchsäuert den Teig, kommt mit neuen Massen des Mehls in Verbindung, durchdringt sie — aber es ist immer dasselbe Verhältniß Sauerteig und Masse des Mehls. Man sage nicht, so ist es auch und decke Neander's Anschauung mit diesem Herrnworte. Ja es ist so,

immer bleibt Sauerteig und Mehl, immer neue Masse zu durchsäuern. Aber das ist nur die eine Seite. Hat Neander die Kirchengeschichte als Commentar zu diesem Gleichnisse geschrieben, so vergesse man nicht, daß dieses Gleichniß auch die Geschichte des Reiches Gottes nur nach einer Seite hin beschreibt; daß noch ein anderes Gleichniß ergänzend daneben steht, das Gleichniß vom Senfkorn, das uns das Wachsen der Kirche als eines Organismus darstellt, die Entwickelung von innen heraus, die mehr ist als bloßer Stoffwechsel — das Gleichniß ist bei Neander noch nicht zu seinem Rechte gekommen.

Und nun welches ist der tiefste Grund aller dieser Mängel? weßhalb kann es zu keiner Entwickelung kommen? sprechen wir's offen aus: weil es Neander nicht gelungen ist, die Einheit des Uebernatürlichen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen, die er als Princip vorangestellt, auch wirklich durchzuführen. Diese Behauptung zu rechtfertigen, könnten wir zunächst auf manche einzelne Züge hinweisen. Namentlich sind es einzelne Erzählungen aus den Anfängen der Kirche, in denen Neander sich gerade recht bemüht, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen durchzuführen und zur Erkenntniß zu bringen, an denen man aber auch recht sehen kann, daß es ihm doch nicht gelingt. Man vergleiche nur die Bekehrungsgeschichte des Cornelius, aus der wir den grundlegenden Satz schon oben anzuziehen Gelegenheit fanden. Da muß das Menschliche erst durch eine Reihe von Combinationen gewonnen werden. Es werden Voraussetzungen in die Seele des Cornelius gemacht, von denen die Apostelgeschichte nichts weiß. Umgekehrt wird das Göttliche, wenn auch leise, abgeschwächt, wie z. B. die Engelerscheinung — und so eine scheinbare Einheit gewonnen. Ueberhaupt ist das Wunder in seiner positiven Bedeutung nicht erfaßt; Neander's Streben geht immer nur dahin zu zeigen, daß er dem Menschlichen keinen Eintrag thut und über dieser apologetischen Tendenz geht das Positive verloren. Wir könnten auch auf Neander's kritische Methode verweisen, die dieses Verhältniß abspiegelt. Von zwei abweichenden Nachrichten bricht er gar zu gern die Spitze ab, um sie dann zu vereinigen und das Gemeinsame, oft aber deßhalb auch Charakterlose und Verschwommene als das Richtige hinzustellen. Doch solche Einzelheiten würden an

sich noch nicht genug beweisen, wir halten uns lieber an einen Hauptpunkt, der hier einen klaren Einblick gestattet, wir meinen den Uebergang von der apostolischen Zeit zur katholischen Kirche.

Man darf wohl sagen, der Uebergang aus dem apostolischen Zeitalter zur katholischen Kirche ist das eigentliche Problem der heutigen Forschung in der Geschichte der ältesten Kirche, denn hier tritt die Grundfrage nach dem Verhältniß von Wunder und Geschichte am schärfsten hervor, als dem Uebergange vom Wunder zur Geschichte. Auf die Lösung dieses Problems haben alle die reichen Einzelarbeiten näher oder ferner Bezug; dessen Lösung ist aber auch die eigentliche Probe für die Auffassung nicht bloß der apostolischen Zeit, sondern der ganzen Entwickelung der Kirche. Auffallen muß es nun schon, daß Neander im Ganzen dieses Problem so wenig hervortreten läßt. Liest man seine Kirchengeschichte, so wird man gar nicht inne, daß hier ein so ungemein bedeutender Wendepunkt liegt. Er hat auch nirgends ein Gesammtbild der altkatholischen Kirche in ihrem Unterschiede von der apostolischen gegeben, man muß es sich in Bruchstücken aus der Geschichte des Cultus, der Verfassung, der Lehre zusammensuchen. Und doch mußte gerade für seine Geschichtsanschauung, welche die Gottesthat in der Stiftung der Kirche und dem zufolge die eigenthümliche Dignität des apostolischen Zeitalters wieder geltend machte, der Unterschied zwischen dieser normativen Zeit und der altkatholischen bestimmt und scharf hervortreten, ein Unterschied, den nur eine Anschauung, der die Dignität des apostolischen Zeitalters verloren gegangen ist, verwischen kann. Freilich dieser Anschauung erwuchsen hier auch besonders große Schwierigkeiten.

Noch auffallender ist es, an welchem Orte Neander von diesem Uebergange handelt, nämlich im Abschnitt von der Verfassung*), und das hängt damit zusammen, daß er diesen Uebergang fast nur in der Entwickelung der Verfassung erkennt, während ihm der verwandte Umschwung im Cultus und in der Lehre zurücktritt. Es ist ihm also der ganze Uebergang nicht eine vom innersten Mittelpunkte des christlichen Lebens aus allseitig in Lehre, Cultus, Verfassung, Sitte sich vollziehende Umwandlung, sondern von An-

*) K.G. I, 106 ff.

fang an ist Neander geneigt, darin nur einen vereinzelten eindringenden Irrthum zu sehen, und schon damit hat er sich den Weg zur Lösung des Problems wesentlich versperrt. „Die Bildung einer Priesterkaste" das ist für Neander der eigentliche Kern dieser ganzen Entwickelung.

Sehen wir nun, wie er diesen Schritt zu erklären sucht. „Auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, einer solchen Ausgießung des Geistes, welche die Unterschiede der Bildung in den Gemeinden mehr zurücktreten ließ, folgte eine andere Zeit, in welcher das Menschliche in dem Entwicklungsgange der Kirche sich mehr geltend machte." Deßhalb mußte die Leitung der Kirche immer mehr jenem Kirchensenate, die Erbauung der Gemeinde immer mehr jenen Lehrern zufallen. Allein dieses Motiv kann unmöglich ausreichen, denn damit haben wir immer nur einen Unterschied von Leitenden und Geleiteten, von Lehrern und Hörern, noch keine „Priesterkaste". Deßhalb fügt Neander gleich ein zweites bei, und in diesem werden wir augenscheinlich die Hauptsache zu suchen haben. „Zu dem, was von selbst aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange folgte, kam unverkennbar noch eine dem christlichen Standpunkte fremdartige Idee hinzu, eine Idee, welche einen für Jahrhunderte nachhaltigen und sich aus dem einmal gegebenen Keime immer weiter entwickelnden Umschwung der Denkweise erzeugen mußte." „Die Menschheit," so führt das Neander weiter aus, „konnte sich auf jener Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christenthums zu erziehenden, erst vom Heidenthum entwöhnten Masse ein näherer; aus dem zur Selbstständigkeit gelangten Christenthume heraus bildete sich wieder ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, eine neue Zucht des Gesetzes, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, bis derselbe zur Reife des Mannesalters in Christo gelangt wäre." Diese „Wiederverhüllung des christlichen Geistes" mußte sich dann immer weiter entwickeln, während sich zugleich eine Reaction dagegen bildete, die dann endlich in der Reformation zum Siege gelangte. Da haben wir die eigentlichen Motive des

Umschwungs, die uns einen tiefen Blick in die Auffassung Neander's thun lassen. Der alttestamentliche Gesetzesstandpunkt dringt wieder ein und verhüllt den christlichen Geist. Und fragen wir weiter, wie konnte der wieder eindringen? so antwortet Neander, weil sich die Menschheit auf der Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht halten konnte, also weil sie von ihrer Höhe wieder herabfiel. Nur durch einen Fall also weiß Neander den Uebergang zu erklären *).

Damit allein meinen wir freilich noch keineswegs diese Ansicht als irrig dargethan zu haben. Kommt dem apostolischen Zeitalter wirklich eine normative Dignität zu, so ist jedenfalls der Uebergang zur nachapostolischen Zeit und zur altkatholischen Kirche in irgend welcher Weise ein Sinken des christlichen Lebens, denn sonst müßte diese Epoche nicht minder normativ für uns seyn. Allein andererseits muß dieser Fortschritt doch immer auch ein Fortschritt sein, denn das apostolische Zeitalter ist keineswegs das der Vollendung. Und hier erst tritt Neanders Mangel recht schlagend hervor, wenn wir nach den Ursachen solches Falls fragen. Weßhalb konnte sich denn die Menschheit auf der Höhe der reinen Geistesreligion nicht halten? Neander gibt eigentlich eine doppelte Antwort. Einmal weist er darauf hin, daß das neue Gesetz, die neue Veräußerlichung des Reiches Gottes zu einer Zucht für rohe Völker, zu einer Vormundschaft für den Geist der Menschheit bis zur Reife des Mannesalters dienen sollte. Allein abgesehen noch ganz von der Richtigkeit dieses Satzes, die uns, trotzdem daß er so oft ausgesprochen ist, wenigstens so gestellt sehr problematisch ist, kann diese Hinweisung auf den Plan Gottes nicht genügen. Es bedarf hier einer Nachweisung der innern Entwickelung. Und da deutet Neander ein anderes an, wenn er sagt, es habe auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, wo das Menschliche vor dem Göttlichen mehr zurücktrat, eine Zeit folgen müssen, wo das Menschliche umgekehrt wieder mehr hervortrat. Das ist offenbar der Grund, weßhalb sich die Menschheit auf der Höhe nicht halten konnte, das Menschliche tritt wie-

*) Das hat Ritschl in der Einleitung seiner Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche sehr richtig erkannt. Vgl. S. 6.

der über das Göttliche hervor. Hier sieht man aber deutlich genug, daß das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen doch nur äußerlich gefaßt ist, sie sind doch nicht eins geworden. Jetzt tritt das Göttliche hervor, jetzt das Menschliche — sie stehen doch widerstrebend einander entgegen, deßhalb wechselsweise einander überwältigend und verdunkelnd, nicht durchdringend.

Ganz consequent redet denn auch Neander von einer „Wiederverhüllung des christlichen Geistes" — aber damit sehen wir uns plötzlich auf den Standpunkt der Centurien oder wenn man lieber will Arnold's, mit einem Worte der dualistischen Geschichtsanschauung zurückgeworfen, die den Gang der Entwickelung nur als Verdunklung, „Wiederverhüllung" zu fassen weiß. Und kaum noch wird es jetzt nöthig seyn zu zeigen, wie dieser Grund-Mangel nun durch Alles sich hindurchzieht. Wo es nicht gelingt, Göttliches und Menschliches wirklich als eins zu fassen, da muß entweder Göttliches oder Menschliches oder richtiger da muß beides zu kurz kommen, denn ein Defect auf der einen Seite zieht nothwendig einen Defect auch auf der andern Seite nach sich. So auch bei Neander. Das Göttliche kommt nicht zu seinem Rechte weder im Anfange der Entwickelung, wo die ohne Frage bedenklich abgeschwächten Wunder sich mehr äußerlich zur Geschichte verhalten als in diese eingehen, noch im Fortgange, wo die eigentlich treibenden Motive immer die menschlichen Individualitäten sind. Das Menschliche kommt aber ebenfalls nicht zu seinem Rechte weder im Anfange, wo das Göttliche das Menschliche fast äußerlich überwältigt, noch im Fortgange, wo ja so augenscheinlich die menschliche Seite des Kirchenlebens, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, die ganze culturgeschichtliche Seite, Kunst, Wissenschaft, Recht, Sitte auffallend verkürzt ist. Lenken wir zuletzt wieder auf den Punkt hin, von dem wir ausgingen; als Leben, als innerlichstes Leben stellt Neander das Christenthum dar, aber es ist auch zu sehr inneres geblieben, es bleibt zu sehr in der Innerlichkeit. Das innere, stille, verborgene Leben des Christenthums hat er mit Meisterhand ausgeführt, aber seine weltüberwindende Kraft, seine nach außen hin gestaltende Macht hat er nicht in ihrer ganzen Fülle zu erfassen vermocht. Das Gebiet des innern Lebens hat er zu durchschauen vermocht, das Gebiet des äußern Lebens, das

Leben der Kirche als Volkskirche, das Leben, wie es sich da offenbart in der Bildung des Dogma's wie in der Bildung des Rechts, in den Gestalten der Sitte wie in den Schöpfungen der Kunst, im Bau der Sprache wie im Bau der himmelanstrebenden Dome — das Gebiet ist zu kurz gekommen. Dürfen wir nochmals auf das zurückkommen, was wir schon oben andeuteten, Neander hat die Geschichte der Kirche als Geschichte des Sauerteigs geschrieben, der still verborgen, von keinem Auge gesehen, den Teig durchsäuert, aber nicht auch als Geschichte des Senfkorns, das vom verborgenen Samen aus in das Licht des Tages hinein seine Zweige ausstreckt, aufwachsend zum Baum, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen.

Man wird uns hier vielleicht einwenden, daß mit dem, was wir zuletzt gesagt, das früher Bemerkte wieder aufgehoben und Alles, was wir zu Neander's Ruhme gesprochen, wieder zu nichte gemacht werde. Darauf wäre die Erwiederung leicht: es sey zu unterscheiden zwischen dem, was Neander gewollt, und der Ausführung, zwischen den Principien, die er aufgestellt, und deren Durchführung. Doch damit wäre im Grunde noch wenig gesagt; damit stünden Neander's kirchengeschichtliche Arbeiten am Ende als gutgemeinte, aber verunglückte Versuche da, und wir brauchen nach dem Vorhergehenden wohl nicht erst zu versichern, daß wir weit entfernt sind zu meinen, sie damit richtig gewürdigt zu haben. Neander steht am Eingange, nicht am Ende einer Epoche der Kirchengeschichtschreibung. Er hat zuerst die Aufgabe hingestellt, daß die Kirchengeschichte als Entwickelungsgeschichte des gottmenschlichen Lebens dargestellt werden müsse. Er hat sie auch zuerst in großartiger Weise so dargestellt, und zwar aus der vollen jugendlichen Unmittelbarkeit des Lebens heraus. Wie das Leben des Christenthums selbst zuerst innerliches Leben ist, zuerst in Persönlichkeiten als Individuelles sich darstellt, so mußte es auch von da aus zuerst angeschaut werden. Die, welche über Neander's Pectoraltheologie spotten, sollten wissen, daß da allerdings der Quellpunkt jedes neuen Lebensanfangs liegt; nur daß man freilich in diesen Anfängen nicht stehen bleiben darf. Diese mit der ganzen Jugendfrische der Unmittelbarkeit gegebene Lösung der Aufgabe ist noch keineswegs ihre Vollendung. Das Göttliche und das Menschliche

ist in eins geschaut, aber nachdem sie so lange einseitig getrennt geschaut waren, vollzieht sich die Einheit nicht sofort auf vollkommene Weise. Soll es nun zur vollen Einheit kommen, so muß die noch ungenügende Einheit wieder aufgelöst werden; die Elemente müssen noch einmal aus einander treten, ja schärfer noch als vorher. Weil sie in der Vereinigung doch jedes für sich noch nicht zu ihrem ganzen Rechte gekommen sind, müssen sie wieder jedes für sich auftreten, um erst durch neue Arbeit hindurch einander wieder zu finden und in höherer vollkommener Einheit sich zusammenzuschließen. Das ist der Grund, weßhalb in der Gegenwart die Richtungen auch auf kirchenhistorischem Gebiete schroffer als je sich scheiden, auch hier die Theologie wie überall den Anblick einer tiefgehenden Desorganisation gewährt. So scharf wie nie zuvor, wie selbst vom Rationalismus nie geschehen, freilich auch in ungleich tieferer Weise, hat die sogenannte Tübinger Schule die Kirchengeschichte als ein rein menschliches Product hingestellt. Auf der andern Seite fehlt es auch nicht an einseitiger Hervorhebung des göttlichen Factors, und wenn der fast schon bis zu den äußersten Spitzen durchgeführte Kirchenbegriff der neuesten Confessionstheologie noch eigentlich keinen Kirchengeschichtschreiber gefunden hat, so läßt ein solcher vielleicht nicht lange mehr auf sich warten. Ansätze zu einer entsprechenden Behandlung der Kirchengeschichte sind genug schon vorhanden. Es ist dasselbe Bild, das uns hier in einer einzelnen Disciplin entgegentritt, welches die Theologie überhaupt bietet. Neander nimmt für die Kirchengeschichte die Stellung ein, welche Schleiermacher für die ganze Theologie einnimmt. Auch da sind ja die in Schleiermacher geeinten Elemente auseinandergefallen und einseitig durchgeführt, seine thetische Seite ist bis zur Restauration und Repristination, seine kritische bis zur Auflösung durchgeführt. Daß man von Neander's Werke aus die weitere Entwickelung übersehen lernt, bewährt ihn ebenfalls als Epoche machend. Er ist der Vater der neuen Kirchengeschichte.

Doch neben Neander müssen wir noch einen andern von ihm völlig verschiedenen Mann stellen, dessen Arbeit, wir möchten fast sagen, den andern Pol zu Neander bildet, nämlich R. Rothe und sein Werk: „Die Anfänge der christlichen Kirche und

ihrer Verfassung", von dem leider nur der erste Band (Wittenberg 1837) erschienen ist. Rothe nimmt wie in der ganzen heutigen Theologie, so auch auf dem historischen Arbeitsfelde eine durchaus singuläre Stellung ein, wie er das ja selbst gelegentlich ausgesprochen hat, wenn er einen Platz im Kämmerchen der Theosophen begehrt. Schon um deßwillen werden wir ihm am besten hier auf dem Uebergange seine Stelle anweisen. Doch dazu bewegt uns noch ein anderer Grund. Rothe's singuläre Stellung in der Theologie hat, irren wir nicht, vielfach die Bedeutung, daß er auf Seiten der theologischen Arbeit hinweist, die sonst zu verkümmern drohen. Indem er diese einseitig hervorkehrt, steht er als Mahner da, sie nicht außer Acht zu lassen. Wenigstens auf dem Gebiete, das uns hier beschäftigt, hat er eine solche Stellung, und nicht klarer wüßten wir die Mängel der Neander'schen Geschichtsanschauung hervorzukehren, nicht bestimmter die Aufgaben hinzustellen, welche der kirchenhistorischen Arbeit nun weiter gesetzt sind, als indem wir neben Neander Rothe stellen und zwischen beiden eine Parallele ziehen.

Der eigenthümlichste Satz des angeführten Werkes, durch den Rothe nicht bloß von der Geschichtschreibung der Jetztzeit, sondern von der ganzen protestantischen Geschichtsanschauung, wie sie wenigstens in Deutschland sich herausgebildet hat, abweicht, ein Satz, der deßhalb auch so ungemeines Befremden erregt hat und noch immer erregen muß, ist bekanntlich der, daß der Episkopat von den Aposteln selbst eingesetzt und dadurch die christliche Kirche im eigentlichen Sinne gegründet ist. So faßt er selbst das Ergebniß seiner Untersuchungen dahin zusammen, „daß die christliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts in der nächsten Zeit nach dem Jahre 70 von den damals noch lebenden Aposteln gegründet wurde und zwar mittelst der Institution des Episkopats" *). Sehen wir, wie Rothe zu diesem befremdenden Ergebniß gekommen ist.

Bekanntlich führt Rothe, um den Nachweis zu liefern, daß die Apostel selbst noch den Episkopat eingesetzt haben, eine Reihe von Beweisstellen aus den Vätern, namentlich die Nachricht bei Euseb. H. E. III, 11., das zweite der von Pfaff herausgegebenen

*) a. a. O. II, 533.

Fragmente des Irenäus und Clemens Epist. ad Cor. I, 44. an. Allein man wird sich nicht verhehlen können, daß diese Beweisführung ungemein schwach ist, wie denn die künstliche Auslegung, durch welche Rothe aus jenen Stellen Belege für seinen Satz gewinnt, kaum von irgend einer Seite Billigung möchte gefunden haben. Diese Beweise sind viel zu schwach, um das Gebäude zu tragen, welches Rothe darauf gründet, tragen es aber auch in Wirklichkeit gar nicht. Sie sind im Zusammenhange der ganzen Rothe'schen Untersuchung nur Hülfsbeweise, der eigentliche Hauptbeweis wird ganz anders, wird aprioristisch geführt; aus der Nothwendigkeit wird die Wirklichkeit deducirt *). Sollte eine Kirche werden, so konnte sie nur werden durch ein solches zusammenfassendes Amt wie der Episkopat. Rothe construirt wirklich an der eben citirten Stelle den Episkopat «a priori». Erst „mit einer solchen Verfassung war eine wirkliche Kirche zu Stande gekommen, weil eine kirchliche Macht". Wollten „die Apostel wirklich eine christliche Kirche in's Leben rufen, so konnten sie auch wiederum kein geeigneteres Mittel wählen, als die Einsetzung des Episkopats". Diese Sätze, die Rothe freilich nicht so kahl hinstellt, denen er in der scharfsinnigsten Ausführung Fleisch und Blut gibt, bilden die eigentliche Grundlage, auf der sich seine Ansicht erbaut. Die historischen Beweise, daß die Apostel auch wirklich gethan, was sie nach „innerer Nothwendigkeit" thun mußten, sind Nebensache; und nur daß Rothe so fest von der „innern Nothwendigkeit" überzeugt ist, macht es einigermaßen erklärlich, wie er mit so haltlosen Beweisstellen seine Ansicht historisch erwiesen zu haben glauben konnte.

Doch gehen wir nun den Sätzen Rothe's weiter nach. Die Apostel haben den Episkopat eingesetzt, weil sie eine Kirche wollten, die Kirche kommt aber erst mit dieser Verfassung zu Stande. Die Kirche wird also erst durch eine bestimmte Verfassung. Wo die Verfassung so hervortritt, muß die Lehre zurücktreten, und so ist es in der That bei Rothe. Zwar das hat er auch nicht ganz zu verkennen vermocht, daß eine so wichtige, eine so constitutive Aenderung der Verfassung, wie die Einsetzung des Episkopats, nicht

*) Vgl. a. a. O. S. 517.

ohne eine entsprechende, eben so tief gehende Aenderung der ganzen Anschauung der Kirche, ihrer Lehre besonders hat vorgehen können. Es fällt ihm mit der Stiftung der Kirche durch die Institution des Episkopats die Einigung der untergeordneten Gegensätze der Petriner und Pauliner zusammen. „Den Häresien gegenüber mußte in den der ursprünglichen Verkündigung treu gebliebenen Gemeinden das Bewußtseyn um ihre innere Einheit und Zusammengehörigkeit unter einander zu voller Klarheit und Kraft kommen. Im Angesichte dieses großen gemeinschaftlichen Gegensatzes traten die untergeordneten Gegensätze unter den der apostolischen Lehre gemäß Gläubigen zurück, und die Petriner und Pauliner wurden sich des unverhältnißmäßigen Uebergewichts des Identischen über das Differente in ihren beiderseitigen Fassungen des Christenthums bewußt und damit zugleich der unabweislichen Nothwendigkeit, die Differenzen über dem Gemeinsamen zu vergessen, wofern der Besitz dieses letzteren für sie beide gesichert bleiben solle" *). „Aus dieser Verschmelzung der Petriner und Pauliner ging die katholische Kirche hervor", jedoch so, „daß die paulinischen Elemente in dieser Coagulation das entschiedene Uebergewicht behaupteten" **). Allein diese Andeutungen eines gleichzeitigen Umschwungs in der Lehre stehen fast ohne alle Verbindung mit der Hauptsache da, mit der Entwickelung der Verfassung, wenigstens sieht man einen innern Zusammenhang nicht. Und so kommt es denn, daß die Umwälzung auf dem Gebiete der Verfassung, weit entfernt davon, wie Rothe meint nachgewiesen zu haben, „als eine aus dem eigenen Lebensproceß der Kirche mit innerer Nothwendigkeit hervorgewachsene Bildung dazustehen, vielmehr eine von außen kommende ist. Die Verfassung ist nur so weit aus dem innern Leben der Kirche gewachsen, als dieses die Nothwendigkeit einer solchen ergab, sonst ist sie eine von außen, durch die Auctorität der Apostel gegebene. Einer Ansicht, welche die Kirche erst durch eine bestimmte Verfassungsform werden läßt, entspricht es durchaus, diese Verfassungsform als eine durch Auctorität gegebene, als eine apostolische Anordnung anzusehen.

*) a. a. O. S. 340.
**) a. a. O. S. 556.

Es wird nicht schwer seyn, zu erkennen, wie das Alles nun zusammenhängt mit der eigenthümlichen Grundanschauung, welche Rothe von der Kirche hat, mit seinem Satze, daß die Kirche in den Staat aufzugehen bestimmt ist. Bekanntlich gewinnt Rothe diese Sätze auf eschatologischem Wege. Er fragt, in welcher Form sich die Kirche in der Vollendung verwirklichen wird, und sucht zu zeigen, daß neben dem absolut vollendeten Staate für die Verwirklichung der Kirche als besondere Sphäre gar kein Raum mehr ist, also die Kirche in den Staat aufgehen müsse. Wir brauchen nur anzudeuten, wo die Fehler dieser Construction liegen. Der Begriff des Staates wird zum Begriff des Reiches Gottes ausgedehnt, und da ist denn natürlich kein Raum mehr. Das ist das eine. Das andere für uns wichtigere ist das Uebergewicht, welches bei Rothe auf die äußere Darstellung der Kirche fällt, die ihm die eigentliche „Verwirklichung" der Kirche ist. Das religiöse Leben ist an sich zwar ein inneres, aber es kann „in dieser nackten Innerlichkeit nicht bleiben, es hat die Kraft in sich und damit die Nothwendigkeit sich zu äußern, sich ein seiner Natur angemessenes äußeres Daseyn zu geben, sich zu verwirklichen" *). Weil nun der Staat bereits durch die geschehene Erweiterung des Begriffs desselben „als der Wirklichkeit des sittlichen Lebens, d. h. des menschlichen Lebens als solchen, in der selbstbewußten Entfaltung seines immanenten Organismus" **) das ganze Lebensgebiet in Beschlag genommen, so kann die Kirche sich nur gesondert verwirklichen auf Kosten des Staats, eine Verwirklichung, die allerdings ihr Recht hat, so lange der Staat noch nicht ist, was er seyn soll, so weit er noch Welt ist, aber aufhören muß, sobald der Staat absolut vollendet dasteht. Die Kirche ist also, so lange sie sich gesondert verwirklicht, nur, um es stark auszudrücken, ein Stück Staat, was sich, weil der Staat selbst noch unvollendet ihm keinen Raum gewährt, eine Sonderexistenz schaffen muß. Da begreifen wir es denn auch, weßhalb die Verfassung das alles Bedingende ist, so daß durch eine bestimmte Verfassung erst die Kirche wird. Es ist das falsche Gewicht, welches Rothe auf „das

*) a. a. O. S. 2.
**) a. a. O. S. 13.

„äußere Daseyn“ legt, in welchem sich das religiöse Leben erst verwirklichen kann.

Und nun das eigentlich tiefste Interesse, welches dem allem zu Grunde liegt? Es ist kein anderes als das Interesse, welches Rothe hat und so oft ausspricht als seinen Grundgedanken, Religiöses und Sittliches als eins zu denken, die abstracte Trennung zwischen beiden aufzuheben. In abstracto ist eine solche Scheidung logisch möglich, in concreto wird die Identität beider gefordert. „Faßt man die beiden Begriffe des Ansich-Menschlichen oder des Sittlichen und des Religiösen in ihrem reinen und strengen, d. h. näher in ihrem christlichen Gehalt auf, so hat ihre Scheidung gar keine Wahrheit; sie fallen dann in der Wirklichkeit gar nicht auseinander, sondern bezeichnen nur zwei in abstracto allerdings unterscheidbare Momente Eines und desselben Begriffs.“ *). Das Religiöse hat gar kein gesondertes Gebiet, soll nichts für sich vom Menschlichen Geschiedenes seyn. „Das Ansich-Menschliche in seiner Wahrheit gedacht, ist nichts anderes, als eben das Religiöse.“ Das ist Rothe's innerstes Streben, den Dualismus des Religiösen und Sittlichen, damit den Dualismus des Göttlichen und Menschlichen aufzuheben.

Da ist denn der Punkt, wo Neander und Rothe zusammenstehen, ein Beweis mehr, wie bestimmt jetzt die Entwickelung darauf hindrängt, den alten Dualismus zu überwinden und die Kirche und ihre Entwickelung als ein Gottmenschliches zu fassen. Aber nach wie verschiedenen Seiten wenden sich nun beide! Man darf, wie oben bemerkt, wohl sagen, sie bezeichnen die beiden entgegengesetzten Pole derselben Auffassung. Was zunächst auffällt, ist, daß bei Neander alles Interesse sich auf das innere Leben, bei Rothe auf die Verwirklichung des innern Lebens nach außen sich concentrirt. Neander schreibt die Geschichte des innern Lebens der einzelnen Individuen, Rothe die Geschichte der Gemeinschaft, der Kirche. Da, wo für Neander das Gebiet anfängt, gegen das er fast indifferent ist, das ihm mindestens verdächtig ist, als voll Gefahr das innere Leben zu beeinträchtigen und zu stören, da beginnt für Rothe erst die Ver-

*) a. a. O. S. 27.

wirklichung; die Epoche, welche für Neander der Anfang der Wiederverhüllung des christlichen Geistes ist, ist für Rothe die Epoche der eigentlichen Gründung der Kirche. Und wie bei Neander mehr noch als das kirchliche das katholische Element zurücktritt, so ist dagegen Rothe katholisch bis zum Romanisiren. Katholicität ist ihm ein so wesentliches Erforderniß der Kirche, daß das Werden der katholischen Kirche das Werden der Kirche überhaupt ist.

Damit hängt weiter ein anderer tief gehender Unterschied zusammen. Rothe's erste Frage ist eine eschatologische. Die Gestalt der Kirche in ihrer Vollendung, das ist ihm das Maßgebende für die ganze Betrachtung der Kirche. Neander's Blick geht dagegen immer rückwärts, auf die stillen verborgenen Anfänge der Kirche, die sind ihm maßgebend. Ganz natürlich. Der Anfang ist das innere Leben und weil ihm das die Hauptsache ist, sieht Neander immer rückwärts. Die Vollendung ist vollkommene Offenbarung nach außen, und weil ihm die äußere Darstellung erst die eigentliche Verwirklichung ist, sieht Rothe vorwärts. Wir besitzen von Rothe keine weitere Darstellung der Geschichte der christlichen Kirche; allein in seinem Werke sind die Anfänge der Linien so klar und bestimmt gezogen (vgl. namentlich S. 54 ff.), daß es nicht schwer wird, sie in ihrem weiteren Verlaufe zu überblicken. Liegt es wesentlich in der Natur des christlichen Lebens, allseitig zu seyn, das ganze menschliche Leben zu durchdringen, sich aller Formen zu bemächtigen, in ihnen allen sich zu realisiren, so würde eine von Rothe's Grundanschauungen aus geschriebene Kirchengeschichte wesentlich die Aufgabe haben, diesen Proceß der Realisirung des christlichen Lebens in allen Formen des menschlichen Lebens, seine Verleiblichung in Sitte, Wissenschaft, Kunst u. s. w. darzustellen. Es würde sich hier also der Blick vorwiegend auf die Seite wenden, die, wie wir sahen, bei Neander zurücksteht, auf die culturgeschichtliche Seite. Stellen wir auch hier beide einander gegenüber, so ist ihnen beiden der Proceß ein gottmenschlicher, aber Neander legt den Nachdruck auf das in die Menschheit eintretende Göttliche, Rothe auf das Menschliche, in dem sich das Göttliche verleiblicht. Neander schaut den Proceß mehr als einen Durchdringungsproceß, Rothe als einen Verleiblichungsproceß an.

Aber hier können wir auch übersehen, welcher Ergänzungen die Neander'sche Geschichtsanschauung noch bedarf. Rothe's kräftige Neigung nach der andern Seite zeigt sie uns klar genug. Es ist mit einem Worte der Realismus, der zu Neanders Idealismus ergänzend hinzutreten muß; es muß die abstracte Innerlichkeit dadurch aufgehoben und ergänzt werden, daß sich der Blick mehr auf die Offenbarung des innern Lebens nach außen richtet: es muß demzufolge die Gemeinschaft, die Kirche in ihre Rechte eintreten gegenüber dem Individuum und der ächt katholische Factor der Geschichtsanschauung eingefügt werden; es muß das Christenthum wieder mehr als nicht bloß für die einzelnen Individuen, sondern für die Menschheit gegeben, als bestimmt, alle Sphären des menschlichen Lebens zu durchdringen, erkannt werden und damit eben das Menschliche als Organ des Göttlichen allseitiger zu seinem Rechte kommen; es muß endlich die Geschichtsanschauung an der Eschatologie sich kräftigen, von dem Bilde der vollendeten Kirche her muß die sich entwickelnde angeschaut werden; von dem Ende her muß ein Licht auch auf den Anfang der Kirche fallen und namentlich die apostolische Zeit von ihrem Gegenbilde der vollendeten Kirche her verstanden werden.

Daß der weitere Weg durch neue Einseitigkeiten, durch neue und heiße Kämpfe führt, ist schon oben angedeutet.. Der Kampf concentrirt sich um die Bestrebungen der sogenannten Tübinger Schule. Ihr wird sich daher unsere weitere Betrachtung zuwenden müssen.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre.

Von Wolfgang Friederich Geß
in Basel.

Nach der Darstellung der Tübinger kritischen Schule war der Entwicklungsgang des ursprünglichen Christenthums im Wesentlichen folgender *).

Jesu eigene Grundanschauung ist diese gewesen **): Selig sind die (leiblich) Armen, die gerne und willig arm sind und dabei nur hungern nach der Gerechtigkeit: so gewiß sie hier Nichts haben, so gewiß werden sie dort Alles haben. Die Gerechtigkeit aber besteht in der völligen Lauterkeit selbstsuchtsloser Gesinnung, in dem energischen Willen vollkommen zu seyn, wie Gott vollkommen ist. Der Mensch kann diese Gerechtigkeit erlangen, wenn er nur ernstlich will, obwohl er zugleich wesentlich der göttlichen Vergebung zur Ergänzung seiner Mängel bedarf. Die aufrichtige Anwendung des göttlichen Wortes zum Streben nach der Gerechtigkeit macht zum Mitglied des göttlichen Reiches: äußeren Anspruch auf diese Mitgliedschaft gibt es nicht.

Sich selbst erklärte Jesus für den vom alten Testamente geweissagten Messias. Denn mit der Bezeichnung „des Menschensohn" hat er jedenfalls eine Beziehung auf die Messiasidee ausgedrückt. Noch klarer erhellt aus der Gruppe der Erzählungen, welche das Bekenntniß des Petrus, die Scene der Verklärung

---

*) Vgl. Dr. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 1853.

**) Baur S. 25 ff.

und die beginnende Todesverkündigung bilden, daß (wenigstens nunmehr) seine Messianität ihm selbst und den Jüngern fest steht. Mit seinem endlichen Auftreten in Jerusalem stellt Jesus die entscheidende Frage an die Machthaber, ob sie bei ihrem sinnlichen particularjüdischen Messiasglauben bleiben, oder einen solchen Messias, wie er war, anerkennen wollen.

Sein Verbrechertod machte es für den Juden, so lange er Jude blieb, zur absoluten Unmöglichkeit, an Jesum als seinen Messias zu glauben: nur in völliger Abstreifung des Jüdisch-fleischlichen in der Messiasvorstellung konnte man jetzt noch ein Gläubiger seyn. Jesu Jünger bestanden diese Probe. Ja sie kamen zu der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß er vom Tode erstanden sey. Ob er wirklich auferstanden ist, liegt außerhalb des Kreises geschichtlicher Untersuchung, genug, die Jünger glaubten die Auferstehung. Sie blieben beisammen, sie blieben in Jerusalem.

Epochemachend ward nun Pauli Bekehrung. Ihm ward gewiß, nicht bloß, daß Jesus der Messias sey, obwohl er am Kreuze starb, sondern gerade um seines Todes willen sey er als Sohn Gottes und Christus zu betrachten, sofern er nun nicht ein national jüdischer Messias sey, sondern zu allen Völkern in die gleiche Beziehung trete. Die zahllosen Gebote des Gesetzes zu halten sey unmöglich, man könne also durch Gesetzeswerke nicht in das rechte Verhältniß zu Gott kommen. Deswegen habe Gott Jesum zu unserer Versöhnung sterben lassen: wer an ihn glaubt, wird gerechtfertigt. Schon dem Abraham wurde der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet: dann kam das Gesetz, um die einmal vorhandene Sünde zur vollen Erscheinung zu bringen, aber nun ist an die Stelle des tödtenden Gesetzes der neue Bund getreten, in welchem der Glaube an Christus zum Leben führt.

Die Lehre des Paulus gewinnt mehrere Gemeinden aus den Heiden; diese wollen ohne Beschneidung dasselbe seyn, was die Judenchristen. Solche Degradation des Gesetzes erweckt die Entrüstung der Letzteren: Paulus reist nach Jerusalem, um das Recht des Heidenevangeliums zu vertheidigen. Denn den älteren Aposteln gilt die Beschneidung für schlechthinige Bedingung der messianischen Gemeinschaft. Sie vermögen nun zwar im Blick auf den gesegneten Erfolg der Heidenbekehrung und gegen-

über den Gründen der paulinischen Dialektik gegen den ungehinderten Fortgang der Heidenmission Nichts einzuwenden, allein an einem innern Haltpunkt in ihrem religiösen Bewußtseyn fehlt es dieser von ihnen gemachten Concession. Bald darauf begeht Petrus in Antiochien die Schwachheit, daß er, seinem Standpunkt völlig untreu, Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen hält. Er wird zwar durch den Anblick der von Jakobus Gekommenen auf sein eigenes Princip zurückgeführt, nun aber über seine Inconsequenz von Paulus so scharf gerügt, daß es niemals mehr zu näherer Berührung zwischen ihm und Paulus kommt *). Von nun an suchen die Judaisten das paulinische Christenthum durch Emissäre bei den paulinischen Gemeinden in Mißcredit zu bringen. Diesen Angriffen tritt Paulus im Galater- und in den Korintherbriefen mit aller Schärfe entgegen. Dagegen durch sein Sendschreiben an die römische Gemeinde, welche wesentlich judenchristlich, aber von keinem der Apostel gegründet, und deßhalb von der Gemeinde in Jerusalem nicht so abhängig war, sucht er eine Annäherung mit den Judenchristen anzubahnen, indem er in versöhnlicher Sprache zeigt, daß, weil die Juden Sünder seyen wie die Heiden, und weil sie nur im Glauben an Christi Blut die Rechtfertigung finden können wie die Heiden, der jüdische Particularismus unhaltbar sey; insbesondere aber mögen die Judenchristen doch erkennen, daß der Antheil der Heiden am Reiche Gottes keine Verkürzung der Juden sey. In Jerusalem selbst will Paulus eine Versöhnung dadurch einleiten, daß er in eigener Person eine reichliche Liebessteuer der Heidenchristen dahin bringt. Zum Lohne wird ihm dort die wüthende Mißhandlung nicht der Juden allein, sondern auch der Judenchristen zu Theil. Hernach stirbt er in Rom den Zeugentod **).

Hatte sich dem Paulus in Ephesus während längeren Aufenthaltes eine weite Thüre für seine Wirksamkeit eröffnet, so wählt nun Johannes diesen Centralpunkt zu seinem Sitz, um das jerusalemische Christenthum, gegenüber von dem paulinischen, aufrecht zu halten. Hier verfaßt er die Apokalypse, wenige Jahre nach der neronischen Verfolgung. Auf Paulum und seine Gehilfen blickt

*) Baur S. 49 ff.
**) Baur S. 64 ff.

er hin, wenn er in 2, 2. die ephesinische Gemeinde rühmt, daß sie die, so sich selbst für Apostel ausgegeben, geprüft und als Lügner erfunden habe. Zwölf ist die Zahl der Apostel nach 21, 14., also Paulus kein Apostel. Alles Heil hängt dem Johannes an dem Namen Jerusalem; das Heidenthum, das ist der Unglaube, wird vom Gerichte getroffen, nur unter dem Rechtstitel der zwölf Stämme Israels kann nach 7, 4. eine Aufnahme von Heiden in die Gemeinde Gottes geschehen *).

Andererseits fehlt es nicht an wesentlicher Uebereinstimmung der beiden Standpunkte. Keiner der Apostel konnte sich der jüdischen Messiasvorstellung so weit entschlagen, daß er auf die Hoffnungen, welche die Juden auf den Messias setzten, verzichtet hätte, auch Paulus nicht. Was Jesus auf Erden nicht erfüllte, das erwartete man von dem, den man auferstanden glaubte; seine baldige Parusie ist aller Apostel Glaubenspostulat. Daher denn auch die Christologie des Paulus und die des Johannes nahe Verwandtschaft zeigen. Nur im Besitze göttlicher Macht kann Jesus die gehoffte Katastrophe zu Stande bringen. Johannes nennt ihn A und O, deutet an, daß er Jehova heiße; doch freilich er nennt ihn nur mit solchen Namen, wahrhaft göttliche Natur schreibt er ihm doch nicht zu; seine Betrachtung Christi geht doch noch ganz von unten aus, trägt erst nach seinem Tode auf den Messias über, was ihm göttliche Würde gibt. Auch dem Paulus ist Christus wesentlich Mensch, aber freilich in höherem Sinne, als wir; er war als himmlischer Urmensch in geistiger Lichtgestalt bei Gott, ehe er in Aehnlichkeit unseres Fleisches gesendet wurde, daher auf Erden ohne Sünde und nun im Himmel lebendigmachender Geist **).

Aber in der unmittelbar praktischen Frage über den Weg zur Seligkeit bleiben die Apostel in schroffem Gegensatze; Petrus und Johannes sagen: wer innerlich und äußerlich das Gesetz hält, den wird Christus bei der Parusie selig machen; Paulus: wer nicht auf Gesetzeswerke traut, sondern im Glauben an Christum die Rechtfertigung empfängt, der wird selig bei Christi Parusie.

Dagegen nach der Apostel Tod gehen von den Judenchristen

*) Baur S. 76, 95, 133, 136, 108, 419.

**) Baur S. 214, 284, 290 ff.

Schritte der Versöhnung aus. Als der unbeschnittenen Christen immer mehr werden, erkennen die Judenchristen, daß ihr Dringen auf die Beschneidung nun einmal erfolglos sey, und bieten den Unbeschnittenen die Bruderhand, wenn sie nur die für Proselyten des Thores giltigen Gebote halten wollen. Der unter Jakobus Namen geschriebene Brief kommt aus einer Gemeinschaft von Judenchristen, in welcher man zwar der Rechtfertigung durch den Glauben die durch die Werke und der Beseligung durch Christi Versühnen die Beseligung durch Christi Bringen der Wahrheit entgegenstellt, aber die paulinische Verinnerlichung des Gesetzes adoptirt. Und auch die Heidenchristen suchen die Annäherung. Während noch das dritte Evangelium Jesu Wirken und Reden zu Gunsten des paulinischen Universalismus modelt und die Zwölfe zu Ehren des Paulus als unfähig darstellt, weht im Hebräerbrief ein Friedensgeist. Er setzt die alttestamentliche Religionsverfassung in möglichst innige Beziehung zum Christenthum. In beiden ist der Mittelpunkt das Priesterthum, welches die höchste Aufgabe der Religion, die Versöhnung des Menschen mit Gott vollzieht. Und wenn das levitische Priesterthum die Versöhnung freilich noch nicht verwirklichen kann, so bildet es doch Christi Priesterthum in seiner Weise vor, insbesondere aber knüpft das alte Testament an Melchisedeks Namen die Zeichnung eines Priesterthums, von welcher Christi Priesterthum nur eben die Erfüllung ist. Ja dem Hebräerbriefe gilt das Judenthum nicht als aufgehoben vom Christenthum, sondern dauert auch noch innerhalb des Christenthums fort, zwar als alternd und dem Verschwinden nahe aber doch noch als factisch bestehend, sein vollständiger *αφανισμος* erfolgt erst im *αιων μελλων*, im kommenden Zustand des *σαββατισμος* und der *αναπαυσις*, in welchem erst die volle Verwirklichung des Christenthums eintritt, während das Christenthum des *αιων ουτος* ein Ineinander von Judenthum und Christenthum ist (!) Auch gab es nach Cap. 11. schon im alten Bunde denselben seligmachenden Glauben, wie im neuen *). — Aber auch die Briefe, welche unter Pauli Namen an die Epheser und Kolosser geschrieben sind, ringen nach einer Auffassung des Christenthums, in welcher der Unterschied der Judenchristen und Hei-

*) Baur S. 99 ff.

denchristen in dem gemeinsamen religiösen Bewußtseyn verschwinden soll*). Von der alttestamentlichen Religion wird das Christenthum, insbesondere von der Beschneidung die Taufe vorgebildet, Col. 2, 17. 11.: Judenthum und Christenthum sind also an sich Eins (!). Das Christenthum ist nach Eph. 2, 11 ff. ein durch Christi Tod zu den Heiden erweitertes Judenthum, freilich so, daß die neuen Bürger völlig gleichen Rechtes mit den alten sind, 2, 19. 3, 6. Heiden und Juden werden zu dem Einen Leibe Christi, 2, 16., denn Christi Tod hat die Scheidewand hinweggeschafft, 2, 14 f. Eben diese Einigung ist seines Todes Zweck. Und nicht bloß die Einigung von Juden und Heiden, sondern die Einigung jeder Entzweiung. In dem Blute Christi hat Gott für die Gesammtheit aller Wesen im Himmel und auf Erden Frieden gestiftet, Kol. 1, 20. Alles im Himmel und auf Erden soll in Christo Eins werden, Eph. 1, 10. Eben deßhalb, damit die die Juden und Heiden einigende Kraft des Todes Christi begreiflich werde, wird Christus in diesen Briefen als der Alles tragende und zusammenhaltende Centralpunkt des Universums dargestellt. — Welch schöne Hoffnungen auf engen Zusammenschluß der Judenchristen und Heidenchristen mußten diese Bestrebungen erregen, wenn man nur erst die Erinnerung an den schroffen Zwiespalt der verstorbenen Häupter, des Petrus und des Paulus, hätte verwischen können! Diesen Liebesdienst that der Christenheit der Pauliner, welcher die Apostelgeschichte geschrieben hat. Er läßt ein Apostelconcil, dessen Führer Jakobus, Petrus, Paulus sind, feststellen, daß die Heidenchristen nicht zur Beschneidung und sonstiger Haltung des Gesetzes, sondern nur zur Meidung einiger den Judenchristen besonders anstößigen Punkte (15, 28 f.) verpflichtet seyen; Petrus muß das Gesetz ein Joch nennen, das weder sie selbst noch ihre Väter zu tragen vermocht u. dgl. 15, 10. 11. 10, 34.; muß noch vor Pauli Auftreten den ersten Heiden taufen; Paulus aber darf in seinen Reden statt von der Rechtfertigung durch den Glauben schier nur von der Einheit Gottes, der Auferstehung und Messianität Jesu und von den guten Werken reden, muß Gelübde und Nasiräat übernehmen, den Timotheus beschneiden. Dieß Alles war zwar nicht wahr, aber doch geeignet,

*) Baur S. 105 ff.

den Glauben an ein brüderliches Verhältniß Pauli mit den übrigen Aposteln zu erwecken und judenchristliche Anerkennung der Heidenchristen durch heidenchristliche Concessionen zu erkaufen, — ein schöner Zweck, welcher auch glücklich erreicht worden ist *). Auch die dem Petrus untergeschobenen Briefe arbeiten hin auf dasselbe Ziel. Nicht bloß muß Petrus im ersten Briefe in paulinischem Geiste reden, sondern (5, 12 f.) einen Gehilfen des Paulus als den Schreiber seines Briefes bezeichnen, im zweiten Briefe aber (3, 15 f.) ausdrücklich den Paulus und dessen Schriften brüderlich anerkennen **).

So war nach dem Tode der Apostel ihrem Zwiespalt die Annäherung gefolgt. Dem 4. Evangelium liegen die Gegensätze, durch welche der Paulinismus sich hindurchkämpfen mußte, schon in weiter Ferne; nicht mehr ist der Streit zwischen Glauben und Werken, sie sind in der Liebe, als ihrer Einheit aufgehoben, nicht mehr um den Gegensatz von Judenthum und Heidenthum, sondern um den von Licht und Finsterniß handelt es sich. Das Christenthum ist die allein wahre Religion: Heidenthum und Judenthum stehen in demselben negativen Verhältniß zu ihm, ja die Heiden sind viel empfänglicher für den Glauben, als die Juden, das Positive des Judenthums ist seit Jesu Tod gleichgiltig geworden, seine Typen sind ja in Christo erfüllt, zumal im Tode Christi, als des Passahlammes. Dieß Letztere ist dem vierten Evangelisten so wichtig, daß er die Angabe der drei ersten, wonach Christus am 15. Nisan gekreuzigt ist, auf den 14. Nisan ändert, denn der 14. war es, an welchem die Juden ihr Passahlamm schlachteten, die Erfüllung des Typus fiel aber am besten auf denselben Tag, wie der Typus selbst. In Christi Tod die Opferung des wahren Passahlammes zu sehen, ist charakteristisch für diejenige Anschauung, welcher das Judenthum bedeutungslos geworden ist, denn der Typus wird bedeutungslos, so bald er erfüllt ist; der Apokalyptiker bezeichnet Christum wohl oft als das geschlachtete Lamm, aber er blickt dabei nicht auf das Passahlamm zurück, sondern nur auf das Lamm von Jes. 53. Ueberhaupt ist der Geist des 4. Evangelisten ein so gänzlich anderer, als der des

*) Vgl. Baur S. 111 ff.

**) Baur 93 f., 96 f., 68 ff., 99 ff., 105 ff., 111 ff., 128 ff.

Apokalyptikers, daß nur die unkritische Befangenheit beide Schriften demselben Verfasser zuschreiben kann, doch hat der Evangelist die seine mit dem Namen des Apokalyptikers gekrönt, indem er zugleich mit großer Feinheit Elemente, welche vom Standpunkt der Apokalypse auf den des Evangeliums hinüberleiteten, in sich aufgenommen hat, die Kirche aber sammt ihren theologischen Führern hat diese so klare Unterschiebung gar nicht gemerkt, sondern dem angeblichen Evangelium des angeblichen Lieblingsjüngers die größte Liebe geschenkt. Hieng dem wirklichen Johannes alles Heil an dem Namen Jerusalem, so knüpft sich dem Evangelisten die Anbetung an Jerusalem so wenig als an Garizim; erklärt der wirkliche Johannes Paulum für einen Lügenapostel, weil dieser das Gesetz verlassen hat, so weiß der Evangelist durch Christi Gnade und Wahrheit das Gesetz beseitigt; bei dem wirklichen Johannes sind die Heiden, bei dem Evangelisten die Juden das Lager des Unglaubens, auf welches Gottes Gerichte fallen; der wirkliche Johannes heftet Christo erst nach seinem Tode göttliche Prädikate an, dem Evangelisten ist Jesus der fleischgewordene Logos-Gott, und auch diese Fleischwerdung bedeutet ihm nicht eine eigentliche Menschwerdung, sondern ist nur ein Accidens der stets sich gleich bleibenden Logospersönlichkeit *).

Ist diese Darstellung der christlichen Urgeschichte im Recht, so hat Jesus sich selbst zwar für den Messias, nicht aber für den Gotte wesensgleichen und präexistenten Sohn erklärt. Auch Johannes hat ihn nicht für göttlichen Wesens erachtet, obwohl er ihm göttliche Prädikate angeheftet hat. Nicht einmal Paulus schaute die Person Christi so an, wie nun die christliche Kirche thut; es ist der pseudonyme Verfasser des vierten Evangeliums, auf dessen Speculation das Gebäude des kirchlichen Glaubens ruht. Die Kirche glaubt an die Gottheit eines Jesus, welcher selbst Nichts von seiner Gottheit wußte.

Nicht minder traurig steht es dann mit dem Glauben an Christi Versühnungswerk. Jesus selbst hat auch hievon Nichts gewußt. Auf das energische Ringen nach der inneren Gerechtigkeit selbstsuchtsloser Gesinnung hat er die Menschen verwiesen.

*) Baur S. 131 ff. 302.

Immerhin sprach er aus, daß wir der göttlichen Vergebung bedürftig seyen, aber daß er sein Sterben als den Weg zur Vergebung bezeichnet hätte, davon ist auf dem kritischen Standpunkt Nichts zu sagen. Es bleibt dießfalls bei der ganz vagen Bestimmung: „Fragt man, wie der Mensch die Gerechtigkeit erlangen kann, so ist das Eigenthümliche der Lehre Jesu, daß sie einfach voraussetzt, das Gesetz könne erfüllt, der Wille Gottes auf der Erde wie im Himmel vollbracht und dadurch die Gerechtigkeit erlangt werden, die den Menschen in das adäquate Verhältniß zu Gott setzt; daß aber dazu wesentlich auch eine Vergebung von Seiten Gottes gehört, durch welche das Mangelhafte des menschlichen Thuns ausgeglichen und ergänzt wird, erhellt schon aus dem Gebet des Herrn, in welchem die Vergebung der Schuld Gegenstand einer eigenen Bitte ist *)." — Von den Aposteln machen diejenigen, welche im Umgange Jesu gestanden hatten, den Rückschritt, daß sie das Halten der Beschneidung, des äußern Gesetzes überhaupt für ein wesentliches Moment der Gerechtigkeit achten, während der Meister nur auf die innere Gesinnung gedrungen hatte. Zu dem Satze, daß der Glaube an Jesu Versühnungstod den Menschen gerecht mache, schreitet erst Paulus fort. Und Pauli Lehre ist es, worauf sich nun der Glaube der Kirche gründet. Aber in Wahrheit müssen wir diesen Fortschritt des Paulus wieder für einen Rückschritt halten, denn wenn der selbst, auf dessen Tod wir unsere Versöhnung bauen, nicht auf den Glauben an seinen Tod unser Gewissen verwiesen hat, so ist der Glaube an die Versöhnung in seinem Sterben ein Aberglaube, dessen ein nüchterner Mensch sich entschlägt.

In Bezug auf die Person Christi habe ich an einem anderen Orte ausgeführt, wie ferne diese kritische Geschichtschreibung davon ist, wirkliche Geschichte zu schreiben. Selbst wenn man sich auf den Standpunkt dieser Kritik stellt, nur die Briefe an die Galater, Korinthier, Römer und dazu die Apokalypse als apostolisch anzuerkennen, läßt sich mit Evidenz erweisen, daß das Selbstbewußtseyn Jesu ein anderes gewesen seyn muß, als die kritische Darstellung vorgibt, daß er sich gewußt und bezeugt haben muß

*) Baur S. 32.

als den Gotte wesensgleichen Sohn, weil als den Quell, aus welchem das Leben für die Menschen strömt, und als den allwissenden, allmächtigen Richter, welcher die ewige Entscheidung fällt *). Nicht minder gewiß ist aber, daß auch die Genesis des Glaubens an Christi Versühnen eine andere ist, als die kritische Darstellung meint. Und auch dieß schon in dem Falle, wenn nur wenigstens die genannten fünf Schriften apostolisch sind.

Vorerst haben wir nicht etwa bloß durch die Evangelisten, sondern auch durch Paulus den Bericht, daß „Jesus in der Nacht, da er verrathen war, nahm das Brod, sagte Dank und sprach: Das ist mein Leib, der für Euch; deßgleichen den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut." 1. Kor. 11, 23 ff. Nur indem man dieß ignorirt, kann man das Selbstzeugniß Jesu so darstellen, als ob die Begründung des neuen Bundes auf sein Sterben darin nicht wäre enthalten gewesen. — Und in 15, 3. rechnet der Apostel — nicht etwa bloß Christi Tod, sondern — „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden" zu dem, was er den Korinthiern übergeben, nachdem er es zuvor empfangen habe. Ueberhaupt ist aber alles Glauben und Lehren Pauli, indem es das Kreuz Christi zu seinem Centralpunkte macht, klarer Beweis dafür, daß Jesus selbst die Vergebung der Sünden auf sein Sterben gründete. Dasselbe gilt von dem Ohrenzeugen Jesu, Johannes, welchem Jesus in der Apokalypse so ganz als das Lamm Gottes vor Augen steht. Willkürlich genug wird versichert, daß er ihn hiemit nicht als das Passahlamm, sondern nur als das Lamm von Jes. Cap. 53. bezeichnen wolle, aber auch im letzteren Falle bleibt ihm Jesu Versühnungstod der Grund für unser Heil und sogar für Jesu Königthum. Dieß sollte Jesu Tod dem Paulus, dem Johannes geworden seyn, trotz dem, daß Jesus selbst Nichts von sühnendem Sterben gesagt hatte? Wie kann sich die kritische Geschichtschreibung verhehlen, daß sie auch hier gegen die psychologische Möglichkeit streitet? Sie befindet sich hiebei in einer doppelten Selbsttäuschung. Die erste ist, daß der Kritiker sein eigenes Verhalten zu Jesu Tod den Aposteln unterschiebt. Ihm ist die Ver-

*) Vgl. meine Lehre von der Person Christi S. 134 ff.

sühnung des Menschen mit Gott weder Bedürfniß noch Thatsache der Gewissenserfahrung, sondern die Menschheit ist ewig mit der Gottheit versühnt, weil ja die Sünde doch immer nur der Schatten ist, der dem Lichte nicht fehlen kann, die Natürlichkeit, aus welcher das geistige Leben sich emporringen muß, das energische Bethätigen der Selbstheit, welches, wo das Leben selbst ein energisches ist, nun einmal nicht fehlen kann: die Lebensentfaltung der Gottheit selbst im Leben der Menschheit müßte sonst kraftlos seyn. So ist dem Kritiker der Tod Jesu nur eben der Punkt, an welchen die Gemeinde ihre Vorstellung der Versühnung knüpft und die Apostel sind die Ersten, von denen diese Anknüpfung geschehen ist. Hätte es sich nun für die Apostel wirklich nur darum gehandelt, ihre Ahnung der ewigen Versöhnung zur Vorstellung einer einmal geschehenen Thatsache auszuprägen, so mochten sie es immerhin leicht nehmen, den unschuldigen Tod des israelitischen Sokrates zu diesem Zwecke zu wählen: wo hätten sie einen besseren Punkt der Anknüpfung finden können? Aber die Wirklichkeit ist, daß einem Paulus das Versöhntseyn in Christi Tod Sache des G e w i s s e n s, Sache des L e b e n s war, die Ursache, durch welche sein innerstes Leben geändert, sein Wollen und Wirken von nun an Jahrzehnte hindurch unter der größten Mühsal zu lauter Verkündigung Christi wurde: und das ist eine andere Stellung zu Jesu Tod, als die theoretische, von welcher der Kritiker weiß, eine Stellung, welche, wer nicht ein Phantast ist, nur dann einnimmt, wenn er durch sichere Prüfung seiner Sache als einer Thatsache sicher ist. Es zeigt sich eben hier, wie nicht nur das dogmatische Denken, sondern auch die Geschichtschreibung durch die innere Stellung des Forschers bedingt ist: wer wie Paulus und Johannes eine G e w i s s e n s stellung zu Christo hat, wird nimmermehr glauben, daß diese Männer in solcher Oberflächlichkeit zu ihrem Glauben gekommen, daß sie nicht einmal in die Prüfung eingetreten, ob Jesus selbst seinen Tod zur Vermittlung des neuen Bundes gemacht. Ja, wenn Christus von den Todten erstanden war, dann fiel freilich auf seinen Tod das Licht zurück, daß es der von Jesajas geweissagte Sühnungstod des Knechtes Gottes gewesen sey. Aber ist Jesus wirklich auferweckt worden, wer wird dann noch glauben, daß er selbst seinen

Tod nicht als den Tod der Sühnung gewußt und bezeichnet habe? Dagegen die kritische Geschichtschreibung betrachtet Jesum selbst von der Voraussetzung aus, daß er nicht auferstanden sey, den Glauben der Apostel aber und den Ursprung der Kirche bespricht sie so, wie es nur möglich ist, wenn Christus auferstanden ist. Sie will die Auferstehung Christi nicht, wohl aber gibt sie zu, daß ohne den festen Glauben der Jünger an die Auferstehung die Kirchengeschichte unbegreiflich bleibt; und doch sieht sie sich wieder außer Stande, den Ursprung dieses Glaubens der Jünger zu erklären. Diese Haltlosigkeit gibt sie dann für das geschichtliche Verfahren aus. Das ist die andere Täuschung, auf welcher sie ruht.

Nicht geringer sind die Widersprüche, in welche sich die kritische Geschichtschreibung bei ihrer Schilderung des schroffen Zwiespaltes zwischen den ursprünglichen Aposteln und zwischen Paulus verwirrt. Es wird anerkannt, daß Jesus selbst nur von der inneren Gerechtigkeit den Antheil am Reiche Gottes abhängig machte. Nicht minder daß „wer nach einem solchen Tode an Jesum als den Messias glaubte, seiner Messiasvorstellung schon alles mußte abgestreift haben, was sie noch jüdisch-fleischliches an sich hatte" *). Welch hohe Vorstellung ergibt sich hieraus von der geistigen Freiheit eines Petrus und Johannes! Dieser Eindruck wird vermehrt durch die Bemerkung, „es zeugt von großer Glaubensstärke und einer schon sehr gekräftigten Zuversicht zu der Sache Jesu, daß die Jünger unmittelbar nach seinem Tode sich weder außerhalb Jerusalems zerstreuten noch an einem entfernteren Orte sammelten, sondern in Jerusalem selbst ihren bleibenden Vereinigungspunkt hatten." **) Aber wie wunderlich contrastirt hiemit die Bornirtheit, welche diese Apostel nun gegenüber von Paulus beweisen! Sie haben an die Messianität Jesu geglaubt, obwohl dieser die Theilnahme am Messiasreiche nur von der inneren Gerechtigkeit abhängig macht. Sie bleiben fest in ihrem Glauben, obwohl er eines Todes stirbt, „welcher es für den Juden, so lange er Jude blieb, zur absoluten Unmöglichkeit machte, an ihn als seinen Messias zu glauben." ***) Sie haben also den jüdischen Stand-

*) Baur S. 39.

**) Baur S. 41.

***) Baur S. 39.

punkt kühn durchbrochen. Aber als nun Paulus predigt, daß wer nur immer an Jesum glaube, ohne Beschneidung und Gesetzeswerke selig werde, sind sie wieder die bornirten Juden, welche dieß schlechterdings nicht anerkennen. Und zwar trotzdem, daß das jüdische Volk im Ganzen beim Unglauben an Jesum verharrt, die Heiden aber in großer Zahl zum Glauben kommen. Drei Jahrzehnte sind seit Jesu Tod verflossen, Paulus hat seine Glaubenstreue mit seinem Blute besiegelt, die paulinischen Gemeinden Kleinasiens stehen vor Johannis Augen, nachdem er sich in Ephesus angesiedelt hat, aber immer noch ist Johannes, als er die Apokalypse schreibt, ein so fanatischer Judenchrist, daß er es wagt, den Paulus in Christi Namen und als Christi Mund in Apok. 2, 2. für einen Lügenapostel zu erklären. — Diesem Fanatismus mag nun wenigstens der Ruhm der Consequenz verbleiben. Aber bei Petrus wechselt die zähe Bornirtheit des Judenchristen mit plötzlichem Uebertreten auf den andern Standpunkt ab. Die in Gal. 2. erzählte Verhandlung zu Jerusalem ist nach der kritischen Geschichtschreibung dahin zu verstehen, daß die älteren Apostel fest dabei verharren, den Gesetzesweg den Gläubigen vorzuschreiben: nicht aus innerer Ueberzeugung von Pauli Recht, sondern nur aus Unfähigkeit, ihn zu widerlegen, erkennen sie seine Heidenmission an. Aber was thut nun Petrus, als er nach Antiochien kommt? Er tritt in brüderliche Gemeinschaft mit den Heidenchristen! Das versteht sich leicht, wenn die Apostelgeschichte bei ihrer Darstellung seines inneren Standes Wahrheit sagt: war er überzeugt (Apg. 15, 9. 11.), daß Gott zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied mache indem er ihre Herzen durch den Glauben reinige und daß beide Theile nur durch die Gnade Jesu selig werden, so war es natürlich, diesen Schritt zu thun, und doch bleibt zugleich sein nachheriges sich Entziehen wohl begreiflich, weil ihm der Anblick der von Jakobus Gekommenen zeigt, daß er seine Stellung als Apostel der Beschneidung durch dieses Vorschreiten unhaltbar macht*). Dagegen im anderen Falle ist das Vorschreiten des Petrus ein knabenhaftes Verlassen des bis daher so fest eingehaltenen Weges und man muß sich nur wundern,

*) Vgl. meine Lehre von der Person Christi S. 61.

wie ein solcher Mann überhaupt ein Apostel wurde. — Allein auch in Betreff des Johannes gibt uns die kritische Geschichtschreibung ein ähnliches Räthsel auf. Wenn Johannes in der Apokalypse Jesum so oft und mit so großem Accent das Lamm Gottes nennt, das uns in seinem Blute erkauft hat, in dessen Blute sich reinigend der Mensch zur Seligkeit gelangt, so ist klar, daß die Versühnung durch die gesetzlichen Opfer für ihn nicht mehr vorhanden, wenigstens durchaus nicht mehr wichtig ist: und nun soll er dennoch mit der ganzen Strenge des Fanatismus darauf beharren, daß die Haltung der Gesetzeswerke die Bedingung bleibe, ohne welche man nicht selig werde? Den einen Theil des Gesetzes hat er aufgehoben, den andern mit der äußersten Zähigkeit festgehalten? Und zwar hat er die Opfer aufgehoben, obwohl der, an den er als an den Messias glaubte, sich selbst nicht als das sühnende Lamm Gottes soll bezeichnet haben, die Beschneidung aber festgehalten, obwohl der Messias nicht auf die äußere Gerechtigkeit des Gesetzes, sondern auf die innere der selbstsuchtlosen Gesinnung gedrungen hat?

In Bezug auf die Schriften, welche diese Kritik in die nachapostolische Zeit verweist, ist bemerkenswerth, wie die Werthlegung auf den typischen Charakter des alten Bundes im Hebräer- und Kolosserbrief besagen soll, daß Judenthum und Christenthum an sich Eins und jenes in diesem bewahrt sey, im vierten Evangelium das Umgekehrte, daß das Christenthum, indem es die Erfüllung bringe, die Oekonomie des alten Bundes abgethan habe. An und für sich ist freilich möglich, daß die typische Betrachtung des alten Testamentes das Eine Mal die Höhe, das andere Mal die Niedrigkeit seines religiösen Standpunktes in's Licht stellen soll: es fragt sich um die nähere Weise, wie eine Schrift die typische Behandlung vollzieht und welchen Zweck sie an der Stirne trägt. Daß es sich nun aber in den Briefen an die Kolosser und Hebräer nicht darum handelt, Judenthum und Christenthum sich möglichst nahe zu rücken, sondern vielmehr um Verwahrung der Leser vor Rückfall in jüdisches Wesen durch die Nachweisung, wie wenig das Judenthum und wie völlig das Christenthum, von welchem jenes nur der Schatten sey, dem religiösen Bedürfnisse genüge, das ist doch aus Kol. 2, 8. bis 3, 3. Hebr. 12, 18 ff.

13, 9 ff., wie aus dem ganzen Entwickelungsgange des Hebräerbriefes leicht zu sehen.

Man wird in der That mit um so größerer Zuversicht zu der historischen Treue des neuen Testamentes erfüllt, je näher man diese kritische Geschichtschreibung kennen lernt: so groß sind die Widersprüche, in welchen sie endiget. Die nachfolgenden Zeilen machen den Versuch, unter Voraussetzung der Aechtheit der neutestamentlichen Schriften den Entwicklungsgang der Lehre von der Versühnung zu überblicken: es wird dann nicht eben schwer seyn zu entscheiden, welche Darstellung mehr den Eindruck einer geschichtlichen zu machen geeignet ist.

Mit der Untertauchung unter den Jordan beginnt der Herr Jesus seinen Messiasweg: er bezeichnet ihn hiemit als einen Weg des Sterbens.

Das Wort des Täufers: siehe das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt, darf als Commentar zu Jesu Untertauchung betrachtet werden: es ist ohne Zweifel aus dem Anblick derselben hervorgewachsen. Vor Jesu Taufe hat Johannes von dem Messias nur geredet als von dem, welcher das Volk mit heiligem Geist und mit Feuer taufen und als Richter seine Tenne fegen werde, aber bei der im vierten Evangelium berichteten Begegnung mit Jesu hören wir den Täufer zweimal den Messias bezeichnen als Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt. Denn es ist aus Joh. 1, 33 f. klar, daß diese Begegnung nach der Taufe und aus den Zeitbestimmungen in 1, 44. und 2, 1., daß sie auch nach dem Aufenthalte Jesu in der Wüste und nach der Versuchung fällt. Der Täufer stellt den Messias dar als das Gegenbild des Passahlammes, dessen Blut den Häusern Israels, die damit bestrichen waren, das schonende Vorübergehen Jehovah's beim Sterben der ägyptischen Erstgeburt ausgewirkt, und stellt ihn dar als das still duldende Lamm, von welchem Jesaias geweissagt hat, daß es des Volkes Krankheiten tragen und seine Schmerzen auf sich nehmen werde. Sein Wort will nicht übersetzt seyn „welches der Welt Sünde wegnimmt, reinigt", sondern „welches der Welt Sünde trägt", denn ein Lamm kann wohl fremde Bürde tragen, büßen, aber nicht fremde Sünden reinigen

und weder beim Passahlamme noch bei dem Lamme des Jesaias ist vom Reinigen der Sünde die Rede, sondern davon, daß den Verschuldeten Verschonung, Vergebung ausgewirkt wird. Fragt man nun, wie der Täufer, nachdem er zuvor nur das Taufen mit Geist und Feuer und das Richten als das Werk des kommenden Messias bezeichnet hatte, zu der Erkenntniß desselben als des die Sünde tragenden Gotteslammes gekommen sey, so bietet sich sein Anblick der Untertauchung Jesu unter den Jordan als das Erlebniß dar, welches ihn über seine frühere Anschauung des messianischen Werkes hinausführen mußte. In den Begriff vom Messias als dem Spender des heiligen Geistes und dem Richter ließ sich die demüthige Untertauchung Jesu, welche Johannes für die Vorbereitung der Sünder zum messianischen Reiche eingerichtet hatte, nicht einfügen: die Untertauchung Jesu nöthigte deßhalb den Täufer, welchem ja gerade nach Jesu Untertauchung die göttliche Versiegelung von Jesu Messianität gegeben ward, zu neuer Befragung des alten Testamentes und des göttlichen Geistes über des Messias Weg und Werk. Diese neue Forschung führte, während Jesus in der Wüste war, den Johannes zu der Erkenntniß des Messias als des Gotteslammes hin.

Nicht lange hernach spricht Jesus selbst sein erstes Wort über die Nothwendigkeit und den Zweck seines Sterbens aus, und zwar zur Zeit des Passahfestes (Joh. 2, 23.). Dem „Meister in Israel" (3, 10.) durfte, nachdem er zuvor gedemüthigt worden (V. 3 ff.), wohl zugemuthet werden, Andeutungen der tiefsten Art als Saatkörner künftigen Verständnisses in sich aufzunehmen, während die galiläischen Fischer erst später von Jesu Tod und dessen Bedeutung unterrichtet wurden. „Gleichwie Moses erhöhet hat die Schlange in der Wüste, also muß erhöhet werden des Menschensohn, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe" (V. 14. und 15.). Ueber die Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste ist schon vieles Gekünstelte vorgebracht worden. Suchen wir uns aber in das Lager Israels zu versetzen, als das göttliche Gericht in Sendung von Schlangen über sie gekommen war, was hat denn das eherne Bild dieser Schlangen in den Gemüthern der Anschauenden bewirken müssen? Oeffentlich vor Aller Augen hieng die Gestalt des giftigen Thieres,

durch dessen Sendung die rächende Gerechtigkeit Gottes dem Volke sich bezeugte. Den Zeugen der Gerechtigkeit Gottes mußten sie in der aufgerichteten Schlange erkennen. Der demüthigende Anblick dieses Predigers der heiligen Vergeltung war es, was die Heilung brachte. Also ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes ist auch des Menschensohn in seiner Erhöhung an's Kreuz.

„Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen sondern zu erfüllen", ruft Jesus in der Bergpredigt (Matth. 5, 17.) den Jüngern und dem Volke zu. Er erfüllt sie, indem er ihre Vorschriften halten lehrt und zwar so, daß unsere Gerechtigkeit besser seyn müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer war (vgl. V. 19. 20.). Aber dieses Lehren allein bringt es nimmermehr dazu, daß kein Jota vom Gesetz vergeht, bis daß es Alles geschehe (V. 18.). Man denke besonders an die Opfergesetze. Die christliche Opferung des Herzens an Gott ist allerdings das rechte Brand- und Dankopfer, aber die Sühnopfer? die Opfer des großen Versühnungstages? Die Vorschriften des Gesetzes über diese sind vom neuen Bunde aufgelöst, wenn nicht Christus das Sühnopfer geworden ist. So haben wir hier eiue indirecte Weissagung Jesu von seinem Opfertode.

Die Worte Jesu in Joh. 6, 51—56. werden noch immer von Vielen dahin verstanden, daß sie nur von Aneignung der Kraft des Sterbens Christi auf Golgatha reden, „wenn ihr nicht die Tödtung meines Fleisches und die Vergießung meines Blutes die Nahrung und Belebung eures Lebens seyn lasset, so habet ihr kein göttliches Leben in Euch." In diesem Falle haben wir hier das erste öffentliche und unverhüllte Wort Jesu, daß er sterben werde zur Sühnung für die Welt. Denn muß der Tod Jesu die Nahrungskraft unseres geistigen Lebens werden, so war es ein Sühnungstod. Wer den Tod Jesu nur unter den Gesichtspunkt stellt, daß Jesus durch dieses Martyrium die Wahrheit seiner Lehre bezeugte, dem ist nicht Jesu Tod, sondern Jesu Lehre seines geistigen Lebens Nahrungskraft. Und wer den Tod Jesu nur in dem Lichte betrachtet, daß der Heiland in seinem Sterben die Vollendung seiner selbst zu unserm Arzt und Lebensfürsten erreichte, dem ist Jesu Tod nur Bedingung

für die Heilsamkeit seines Lebens, nur der letzte Schritt in seiner Selbstheiligung zum lebendigmachenden Geist, dem ist also wieder nicht der Tod Jesu, sondern die Lebensfülle dessen, der todt war nun aber lebet, seine Nahrungskraft für's innere Leben. Ich sage aber, wir haben dann hier das erste öffentliche und unverhüllte Wort Jesu über seinen Sühnungstod. In Joh. 2, 19. deutet er ja wohl auf seinen Tod, aber nicht auf seines Todes Zweck. Der Ausspruch in 3, 14. bezeugt seines Todes Zweck, ist aber nur gerichtet an den Meister in Israel. Das Wort in Matth. 5, 17. ist öffentlich geredet, aber nur eine mittelbare, indirecte, verhüllte Andeutung seines sühnenden Sterbens.

Bei Vergleichung von Matth. 16, 21., „von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse hingehen nach Jerusalem und Viel leiden und getödtet werden", kann man auffallend finden, daß Jesus schon in Joh. 6. so bestimmt von seinem Sühnungstode soll geredet haben. Denn die Speisung der Fünftausend und das Wandeln über das Meer, Joh. 6, 1—21., woran sich Jesu Rede über das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes angeschlossen hat, wird von Matthäus schon in 14, 15—33. erzählt, demnach mehrere Zeit vor die erste Verkündigung des Leidens gestellt. Man möchte also fragen, ob Jesus die gläubige Aneignung seines sühnenden Sterbens für die Bedingung, ohne welche kein Leben möglich sey, erklären konnte, ehe er nur überhaupt seinen Jüngern von seinem Sterben geredet hatte. Mußte da nicht seine Rede unverständlich, befremdlich seyn? Aber in der That gehörte es dießmal zu Jesu Absicht, dunkel und seltsam zu reden. Aufgeregt durch die wunderbare Speisung, gedachte ihn die Menge zum Könige zu machen, der ihnen in alle Wege Brod und Glück schaffen solle: von Erwecktseyn des Gewissens durch die Zeichen, von Anfängen eines stillen Glaubenslebens war nichts vorhanden (14. 15. 26.). Da galt es, diese fleischliche Schaar aus der Jüngerzahl zu entfernen (60. 66.). Zu diesem Zwecke eignete es sich sehr wohl, daß der, den sie zum äußerlichen Königthum erheben wollen, vielmehr von seinem Sterben redet und das Leben des Herzens von seinem Tod für den einzigen Weg zum Leben erklärt.

Von dieser Voraussetzung aus, daß der Herr unter dem

Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes die Aneignung der Kraft seines blutigen Sterbens meine, gestaltet sich das Verhältniß der Begriffe des Näheren so: Jesus ist das Brod des Lebens, wer gläubig zu ihm kommt, den wird nicht mehr hungern noch dürsten (35.), er wird ewiges Leben haben (40. 47.), denn Jesus wird ihm als Brod zu essen geben sein Fleisch, d. i. seinen Sühnungstod, und das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu oder die innerliche Aneignung der Frucht seines Sühnungstodes, des Friedens mit Gott und der Heiligungskraft, die er uns dadurch von Gott erwirbt, gibt ewiges Leben. Das Glauben ist nicht das Essen und Trinken selbst, aber die Bedingung dazu: wer an Jesum glaubt, dem wendet Gott den Frieden und die Heiligungskraft des Kreuzes Christi zum Essen und Trinken, zum innerlichen Genießen zu.

Das aber läßt sich doch nimmermehr leugnen, daß bei dieser Auslegung eine Incongruenz zwischen dem Sinn und den Worten Jesu übrig bleibt. „Essen das Fleisch des Menschensohnes und Trinken sein Blut" ist doch nach dem natürlichen Wortverstande nicht = essen die Tödtung des Fleisches Jesu und trinken die Vergießung seines Blutes. Und der Ausspruch „mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank" kommt nicht zu seinem Recht durch die Wendung: die Tödtung meines Fleisches erwirbt Euch wahrhaftig eine Speise, die Vergießung meines Blutes wahrhaftig einen Trank. Nur wenn der Herr wirklich sein Fleisch und Blut zu genießen gibt, entsteht kein Ueberschuß der Worte über den Sinn. Auch V. 62. erhält nur in diesem Falle einen einfachen Sinn: warum auf die Auffahrt verweisen, welche mit der Segenskraft des Sühnungstodes Christi nicht in so directem Bezuge steht, daß der Anblick derselben das Aergerliche der Rede über den Segen des Sterbens hätte hinwegnehmen müssen?*) Aber mit der Genießbarkeit und lebendigmachen-

*) Die Erklärung „wie sehr wird Euch erst der Anblick meiner Himmelfahrt ärgern", ist schon deßhalb unmöglich, weil man gar nicht sagen kann, was denn in diesem Anblick ärgern soll. Ebenso unmöglich ist die Beziehung dieser Worte auf Jesu Tod statt auf seine Himmelfahrt: wie soll doch dieser Ausdruck den Tod bedeuten?

den Kraft des wirklichen Fleisches und Blutes Jesu steht die Himmelfahrt in unmittelbarem Bezug. Nicht minder gelangt V. 63. bei unserer Deutung von 51—56. zu einem volleren Verständnisse, „das Fleisch an sich ist freilich nichts nütze, wohl aber, wenn der lebendigmachende Geist es gemacht hat zu Leben und Geist." Bei der Beziehung von V. 51—56. auf die Aneignung von Jesu Sterben sollte man viel eher erwarten, daß der Heiland zur Hebung des Aergernisses sagen werde, das lebendige Fleisch sey nichts nütze, sondern die Tödtung des Fleisches.

Deßhalb können wir Joh. 6. nicht zu den Stellen rechnen, in welchen Jesus von seinem Versühnungstode redet; es ist vielmehr der Genuß seines himmlischen und zwar geistleiblichen Lebens, wovon er zu den Galiläern spricht, die einen irdischen König an ihm haben wollen. Freilich setzt er in seiner Rede voraus, daß es vorerst durch den Tod bei ihm hindurchgehen werde und das ist der Grund, warum er sein leibliches Wesen als Fleisch und Blut bezeichnet. Aber seine Redeweise läßt dem Gedanken Raum, daß sein Sterben nur als der Ueberschritt zum Leben für die Welt nothwendig, nicht aber auch schon an und für sich von Heilsbedeutung sey.

Dieser in die Passahzeit fallenden Erwähnung seines Todes folgt am Laubhüttenfest das Wort in 10, 11. 15. 17 ff. Den Pharisäern, welche sich über die Offenbarung von Jesu Herrlichkeit an dem Blindgebornen und an dem Glauben dieses Menschen ärgern (9, 35—41.), bezeugt er sich als die Thüre, durch welche eingehen müsse, wer ein Hirte der Schafe werden wolle, sodann als den guten Hirten, der sich als solchen dadurch beweisen werde, daß er sein Leben für die Schafe gebe und den deßhalb der Vater liebe, weil er, unbezwungen von äußerer Macht, im freien Gehorsam gegen den Vater sein Leben für sie lasse. Warum der Vater wolle, daß er sein Leben für die Schafe gebe oder was für ein Heil aus seinem Sterben für die Schafe folge, sagt er nicht: sein Zweck ist gegenüber von diesen Pharisäern nicht eine Belehrung über die Bedeutung seines Todes, sondern nur über die Treue, Freiwilligkeit, Gottgefälligkeit desselben will er ein Wort in ihr Gedächtniß niederlegen, welches, wenn einst sein Tod erfolgt seyn wird, in ihnen aufwachen und sie zu weiterem Besinnen

leiten soll. Von versühnender Bedeutung seines Sterbens wird also auch in dieser Stelle nichts gesagt.

Erst als sein Sterben ganz nahe gekommen, ist der Zeitpunkt da, um über den göttlichen Zweck desselben sich auszusprechen. Sechs Tage vor der Verklärung beginnt er seinen Jüngern die feierlichen ausdrücklichen Eröffnungen zu ertheilen, daß er Vieles leiden müsse und getödtet werden, aber am dritten Tage auferstehen. Bald nach der Verklärung gibt er diese Eröffnung zum zweiten, auf der letzten Reise nach Jerusalem zum dritten Male*). Hat er bis jetzt die sühnende Bedeutung seines Sterbens verschwiegen, auch wo er der Thatsache, daß er sterben werde, Erwähnung gethan, so ergreift er nun die Bitte der Kinder Zebedäi um die Ehrenstellen in seinem Reich als Veranlassung, um auszusprechen, daß er sein Leben als Lösegeld an der Statt von Vielen dahingeben werde (Matth. 20, 28.). Es ist bemerkenswerth, daß weder die selbstische Gesinnung der Salome, die für ihre Söhne bittet, noch die erwachte Eifersucht der übrigen Jünger dieses Wort Jesu als Correctiv erforderte. Zu ihrer Beschämung genügte, wenn Jesus dabei stehen blieb, daß des Menschensohn nicht gekommen sey, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen. Was die Jünger bisher im Umgange mit Jesu erlebt hatten, war hiefür schon reichlicher Beweis. Aber es ist dem Herrn darum zu thun, über den herannahenden Tod nunmehr die ganze Wahrheit zu sagen. Drei Punkte liegen für das einfache Verständniß mit Bestimmtheit in den Worten „zu geben sein Leben als Lösegeld an der Statt von Vielen" — erstlich, daß die Vielen einer Gefangenschaft verhaftet sind, zweitens, daß die Dahingabe des Lebens Jesu sie aus dieser Haft befreit, drittens, daß die Befreiung geschieht, indem das Leben Jesu an ihrer Statt sich in die Haft begibt.

Nach dem Einzuge in Jerusalem vernehmen die Jünger und das umstehende Volk das Wort: jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden, und ich, wenn ich erhöhet seyn werde von der Erde, so will ich sie Alle zu mir ziehen (Joh. 12, 31 f.). Das Herbeikommen der Griechen, um Jesum zu sehen, ist ein Beweis, daß es jetzt der Ver-

*) Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 17 ff.

herrlichung des Menschensohnes zugeht (23.), aber zugleich ein Zeichen, daß das Waizenkorn nunmehr in die Erde fallen und ersterben muß, sein Sterben bedingt seine Fruchtbarkeit, aus seinem Tode wird auch den Griechen das Leben sprossen (24.). Und wenn sie seine Gemeinschaft begehren, so ist das der Weg zu derselben, daß sie ihm nachfolgen im Hassen ihres natürlichen Lebens (25. 26.). Dann geräth Jesus durch diesen Blick auf die Nähe seines Todes in tiefe Gemüthserschütterung, der er aber doch nicht sofort vom Vater will enthoben seyn, denn sie gehört in seinen Lauf, er bittet nur, daß der Vater sich an ihm verherrlichen möge (27. 28.). Hierauf die Stimme vom Himmel: ich habe meinen Namen verherrlicht und will ihn wieder verherrlichen (28.). Und nun der Ausspruch in 30—32. Mit 31. und 32. begründet Jesus, daß nicht um seinet-, sondern um der Umstehenden willen diese Stimme geschehen sey. Die Stimme vom Himmel ist eine Verwahrung Jesu gegen die Aergernisse, welche der Weltsinn an seiner tiefen Gemüthserschütterung wie an all den Erniedrigungen nehmen kann, die nunmehr über des Menschensohn kommen werden, aber der Herr sagt, daß es sich bei dieser Verwahrung vielmehr um das Heil der Umstehenden als um seine Ehrenrettung handle. Denn die Sache der Welt sey es, um die es sich jetzt und in den nächsten Tagen handle: ihr Proceß wird geführt, ihre Befreiung wird bewirkt. „Jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden, und ich, wenn ich erhöhet seyn werde, so will ich sie Alle — die Griechen sammt den Israeliten — zu mir ziehen." Also Gericht über die Welt, Befreiung der Welt, Herbeiführung der Welt zu des Gekreuzigten Herrlichkeit.

Das „Jetzt" in V. 31. ist schon auf die eben geschehene Erschütterung Jesu zu beziehen, aber nicht bloß auf diese, sondern es dehnt sich bis zum Kreuzestode aus. Denn daß die Erhöhung an's Kreuz in V. 32. mitgemeint ist, bezeugt der Evangelist in V. 33. Deßhalb steht auch in 31.b die Zeitform der Zukunft „jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden."

In wiefern nun in diesen Tagen ein Gericht über die Welt ergangen, darüber bleibt das Urtheil des Auslegers immer nur subjectiv, wenn er nicht dieses Wort des Herrn durch andere

Schriftworte, zunächst durch andere Worte Jesu selbst erklären kann. Aber das einfache Verständniß von 3, 14. bietet ein ebenso einfaches und ein volles Verständniß von 12, 31. dar. Als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes wird nach 3, 14. des Menschensohn an's Kreuz erhöht: da aber des Menschensohn der Heilige Gottes ist, so kann es nicht seine eigene Sünde sondern nur die der Menschheit seyn, gegenüber von welcher die Gerechtigkeit Gottes sich an ihm bezeugt: deßhalb ist sein Leiden, das Seelenleiden im Blick auf den Tod und dann das Todesleiden selbst ein Gericht über die Welt: die Sünde der Menschheit wird gerichtet, indem des Menschensohn als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes gegen ihre Sünde am Kreuze hängt, wie die Sünde Israels gerichtet wurde, da die giftige Schlange vor den Augen des ganzen Lagers erhöhet war.

Von hier aus läßt sich die zweite Hälfte von V. 31. leicht verstehen: der Satan hat einen festen Stand der Herrschaft, so lange das Gericht über die Welt noch nicht ergangen ist, nachdem es aber ergangen, zu seinem Ende gekommen, nachdem die Gerechtigkeit Gottes zu ihrer Erweisung gelangt ist, hat er den Punkt verloren, von welchem aus er die Welt beherrschen kann.

Auf dieses Gericht, welches im Todesleiden Jesu über uns ergeht, soll sich unser Auge heften: nicht ist es ein Gericht über Jesum selbst, sondern über uns, all sein Leben war ja bisher eine Verherrlichung Gottes und diese letzten Tage werden es nicht minder seyn; indem die Stimme vom Himmel dieß bezeugt, weist sie uns darauf hin, daß die Welt es ist, welche in Jesu Leiden gerichtet wird.

Diese Erklärung von 12, 31 f. aus 3, 14. wird der Bemerkung des Evangelisten gerecht, wonach der Herr mit dem „wenn ich erhöhet seyn werde“ auf seine Kreuzigung deutet: in 3, 14. ist ja die Rede von der Erhöhung des Menschensohns wie die Schlange erhöht worden sey.

Das Centralwort unter den Worten Jesu über die sühnende Bedeutung des Todes ist aber das der Einsetzung des heiligen Abendmahls.

Wenn wir uns zurückziehen auf das, was unsere vier Berichterstatter gemeinsam mittheilen, so hat das Stiftungswort Jesu etwa gelautet: nehmet hin und esset, das ist mein Leib, trinket

Alle daraus, das ist das Blut des neuen Bundes, oder das ist der neue Bund in meinem Blut. Schon in dieser einfachsten, durch Matthäus, Marcus, Lukas und Paulus verbürgten Form bezeugt der Ausspruch Jesu, daß sein Tod geschehen ist zur Versühnung der Welt. Denn es ist das Passahmahl, an welchem der Herr das Abendmahl stiftet. Dadurch sind wir zu der Annahme genöthigt, daß das Blut Jesu für den neuen Bund ist, was das Blut des Passahlammes für den alten Bund. Vom Blute des Passahlammes sagt aber Moses, daß die Streichung desselben an die Thürpfosten Israels die Verschonung Israels bewirkte in der Nacht, da die Erstgeburt der Egypter getödtet wurde (2 Mos. 12, 13.). Freilich hat das Blut des Passahlammes in der vorbildlichen Geschichte Israels die Stiftung des Bundes nur erst vorbereitet. Erst nachdem die Summa des Gesetzes am Sinai gegeben war, konnte der Bund für aufgerichtet gelten. Daher denn auch von Moses nicht das Blut des Passahlammes, sondern erst jenes Blut, mit welchem am Sinai einerseits der Altar Gottes, andererseits das Volk besprengt wird, den Namen Blut des Bundes erhält (2 Mos. 24, 8.). Und wie zu Mosis Zeiten das erste Blut zur Vorbereitung, ein zweites zur Aufrichtung des Bundes floß, so mußte ein drittes in den beständigen Sühnopfern, zumal am großen Versühnungstage, die Bewahrung des Bundes vermitteln. Im neuen Bunde gibt es nicht ein dreifaches Blut. Er wird ermöglicht, aufgerichtet, bewahrt durch dasselbe Blut. Insofern ist weder das erste noch das zweite noch das dritte Blutvergießen des alten Bundes in seiner Vereinzelung die volle Vorbildung von Jesu Blut. Aber der Herr stellt nun insbesondere das Blut des Passahlammes als Vorbild seines Blutes dar, weil er zur Passahzeit den Tod erleidet. An dem Feste, da Israel seiner durch Blut vermittelten Erlösung aus Egypten gedachte, hat Jesus die Erlösung der Welt aus der Sünde vollbracht. Und wie das Lamm, dessen Blut die Verschonung des schuldbeladenen Volkes vermittelt hatte, gegessen wurde zur Stärkung auf den damaligen Pilgerweg, so stiftet nun Jesus am Passahmahl seinen Leib und sein Blut, die unsere Verschonung auswirken, als Mahl für die Erlösten zur Stärkung auf ihren Pilgerweg.

Also das Blut Jesu ist vorgebildet durch das Blut des Passahlammes. Das Blut des Passahlammes hat aber Verschonung ausgewirkt, mithin auch Jesu Blut.

So werden wir durch die Sache selbst auf das hingeführt, was nach des Matthäus Bericht von Jesu ausdrücklich hervorgehoben ward — vergossen zur Vergebung der Sünden. Es heißt nicht: das ist mein Blut von mir vergossen, um durch den Tod vollendet zu werden zu dem Arzt und Lebensfürsten, der Euch heiliget und auf dem Wege der Heiligung dann auch Vergebung der Sünden schenkt, sondern die Vergebung ist die unmittelbare Folge vom Vergießen des Blutes. Auch das Blut des Passahlammes ist ja nicht bloß dazu vergossen worden, damit das getödtete Lamm nun eine Speise sey, sondern die Bestreichung der Thürpfosten, also die Auswirkung der Verschonung war des Blutvergießens nächster Zweck. Gesetzt daß die Worte „für Viele vergossen zur Vergebung der Sünden" nicht die Beifügung Jesu selbst, sondern die des Evangelisten wären, so haben wir in denselben wenigstens einen apostolischen Commentar zu dem Zwecke von Jesu Blutvergießen.

An die Taufhandlung hat der Herr Jesus die erhabenste Erklärung über das Wesen seiner Person geknüpft: taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes, des Geistes; an die Handlung des Abendmahls knüpft er sein Centralwort über die Bedeutung seines Todes an. So hat er Fürsorge getroffen, daß man der Centralworte, der Grundwahrheiten täglich gedenken muß.

Aber so erfüllt ist jetzt seine Seele von dem hereinbrechenden Sühnleiden, daß die Erwähnung desselben auch da hervorbricht, wo sie nicht durch die Sache selbst erfordert ist, nämlich bei der Erinnerung an seine Jünger sich nunmehr zu selbstständiger Fürsorge für sich und zu eigener Waffenrüstung anzuschicken, „denn es muß auch noch dieß, was geschrieben steht, an mir erfüllt werden: er ist zu den Uebelthätern gerechnet." (Luc. 22, 35—37.) Man kann diesen Ausspruch als die Spitze dessen bezeichnen, was Jesajas in Kap. 53. von dem Leiden des gerechten Knechtes Gottes sagt, daher der Herr mit ihm zugleich alles Uebrige, was der Prophet von dem Leiden des Knechtes spricht, auf sich bezieht; stets

aber wird der unbefangene Sinn von jener Weissagung den Eindruck empfangen, daß der gerechte Knecht die Ungerechten von ihrer Strafe befreie, indem er an ihrer Stelle leide, was sie hätten leiden sollen. Vergleiche besonders „die Züchtigung unseres Friedens lag auf ihm und durch seine Strieme wird uns Heilung, — Jehovah ließ treffen auf ihn die Sünde von uns Allen, — wenn seine Seele ein Schuldopfer dargebracht, wird er Saamen sehen, — er trägt die Sünde von Vielen und für die Uebelthäter tritt er ein." In drei Abschnitte zerfällt die Weissagung in 53, 2—12. und in jedem derselben kehrt wieder, daß der Knecht gelitten hat, was das Volk hätte leiden sollen. Im ersten wird die Leidensgestalt des Knechtes gezeichnet, V. 2. und 3., und dann gesagt, daß sein Leiden an der Stelle des Volkes geschehe, 4—7., im zweiten wird geklagt, daß auch nach des Knechtes Hinwegnahme aus Gedräng und Gericht seine Zeitgenossen nicht erkennen wollen, wie er an ihrer Stelle gelitten habe, 8. und 9., im dritten wird die Erhöhung des Knechtes gepriesen als der Lohn dafür, daß er sich in die tiefste Tiefe des Leidens an der Stelle des Volkes hat erniedrigen lassen, 10—12.

Als endlich die Abschiedsreden des Herrn in das Gebet zu seinem Vater ausmünden, in welchem er um seine Verherrlichung und um die Bewahrung, Heiligung und Verherrlichung seiner Jünger bittet, so ist es zwar vor Allem die Offenbarung des Vaternamens an die Menschen, die Mittheilung der Gottesworte an sie, wovon der Herr als dem nunmehr von ihm vollbrachten Werke redet, aber dem vollbrachten Werke tritt in 17, 19. zur Seite ein jetzt zu vollbringendes Werk, „ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiliget seyen in Wahrheit." Er hat in V. 17. den Vater um die Heiligung der Jünger gebeten, das begründet er damit, daß er sich selbst für sie heilige, auf daß auch sie geheiliget seyen in Wahrheit. Kraft dieser Zusammenstellung der Heiligung Jesu mit der der Jünger ist auch bei der ersteren zunächst zu denken an die wirkliche Heiligung, an die Selbstvollendung Jesu zur Heiligkeit auf dem Leidenswege. Aber der Sprachgebrauch des הקדיש, ἁγιαζειν, gestattet und die bisherigen Aussprüche Jesu über seine Hingabe zum Passahlamme des neuen Bundes und zum stellvertretenden Leiden für das Volk verlangen, daß wir das

sich Heiligen Jesu zugleich als ein sich Aussondern zum Sühnopfer verstehen.

Eben diese Selbstheiligung Jesu gehört noch wesentlich mit zu der Verherrlichung des Vaters, die seine Aufgabe ist. So völlig hat er bisher den Vater verherrlicht, daß er auf diese Verherrlichung des Vaters blickend den Vater bitten darf, daß er ihn nunmehr, nachdem er sein Werk vollbracht, verherrlichen möge mit der Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt bei ihm gehabt (V. 4. und 5.). Seine Verherrlichung des Vaters bestand bisher in Offenbarung des Namens des Vaters an die Menschen, in Mittheilung der Worte, die der Vater Jesu gegeben hatte. Aber schon bei jener Erschütterung seiner Seele am Tage des Einzugs in Jerusalem hat Jesus gesagt, er wolle den Vater nicht um Rettung aus dieser Angststunde bitten, welche ihm eben dazu beschieden sey, daß er sie tragen solle, sondern nur, daß er seinen Namen verkläre, die Verklärung des Vaters also gerade nun vollends zu vollbringen. Und die Stimme vom Himmel sagt: ich habe ihn verkläret und will ihn wieder verklären (12, 27 f.). Und beim Abschiedsmahle, als der Verräther hinausgegangen und die Nacht hereingebrochen ist, sagt Christus: nun ist des Menschensohn verkläret und Gott ist verkläret in ihm; wenn Gott verkläret ist in ihm, so wird auch Gott ihn verklären in ihm selbst und wird ihn bald verklären (13, 30—32.). Das Hinausgehen des Judas zur Vollbringung des Verraths ist der Anbruch der Ueberantwortung des Menschensohns in der Sünder Hände, eben deßhalb der Anbruch der letzten Verklärung des Vaters durch den Sohn. Nun geht es Schritt für Schritt zum Kreuz und weil der letzte Gang begonnen hat, so sieht ihn Jesus schon als vollendet an. Was noch aussteht von Verklärung des Vaters durch den Sohn tritt ein; das Wort der Stimme vom Himmel, „und will ihn abermals verklären", erfüllt sich; der Verklärung des Vaters durch des Sohnes Offenbarung des Vaternamens an die Menschen tritt zur Seite die Verklärung des Vaters durch das „ich heilige mich selbst für sie". Diese in der Geschichtserzählung des Johannes so bedeutend hervortretende „Verklärung des Vaters" durch das Todesleiden

des Sohnes ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Erkenntniß der biblischen Sühnungslehre.

Die Aussprüche des Herrn über sein Sühnen schließen sich leicht zu einer harmonischen und lichtvollen Einheit zusammen. Er heiligt sich selbst an Gott (Joh. 17, 19.) zum Passahlamme des neuen Bundes (Einsetzung des Abendmahls), dessen Leben zum Lösegeld der Gefangenen wird, indem es an die Stelle ihres verhafteten Lebens tritt (ἀντι Matth. 20, 28.). Ebendamit sind die Vorbilder des Gesetzes erfüllt (5, 17.). Als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes gegen die durch ihre Sünde dem Gerichte Verhafteten hängt er am Kreuze (Joh. 3, 14.): dadurch ist die Welt gerichtet (12, 31.a), aber so, daß, indem ihr Gericht vollzogen ist, der Fürst der Welt seine Macht über sie verloren hat (31.b). Als der Zeuge der Gerechtigkeit Gottes verklärt er Gott in seinem Todesleiden (12, 28. 13, 31.), wie sein Leben eine Verklärung Gottes gewesen ist (17, 4.). — Man bemerke, wie auch hier die synoptischen und die johanneischen Aussprüche Jesu im Verhältnisse gegenseitiger Ergänzung stehen.

Die Zahl der Aussprüche Jesu über sein Sühnen ist allerdings klein. Wie viel größer ist der Reichthum dessen, was sich über das göttliche Wesen seiner Person aus seinen Worten entnehmen läßt! Aber so lange seine Jünger nicht zu glauben vermochten, daß er sterben werde, konnte die Belehrung über die sühnende Kraft seines Todes ihren Zweck doch nicht erreichen. Erst nachdem sie unter Jesu Kreuze gestanden und andererseits seiner Auferstehung gewiß geworden, war ihr Herz für das Verständniß dieser Wahrheiten aufgegangen. Nicht bloß die religiöse Anschauungsweise des damaligen Israel, sondern das Befremden jedes menschlichen Herzens gegen den Weg des Kreuzes, ja sogar das Gepräge der alttestamentlichen Weissagung selbst machen begreiflich, daß die Jünger in den Tod des Messias sich nicht finden konnten. Im Vordergrund der Weissagung steht durchaus die Königsgestalt: in vielen Weissagungen ist nur sie zu finden. Daß der Weg des Sterbens es sey, der den Messias zur königlichen Herrlichkeit führen müsse, ward nur der tiefere Sinn gewahr.

Auch dem Täufer ist ja die Erkenntniß des Gotteslammes erst allmählig, erst nach seinem Anblick der Untertauchung Jesu aufgegangen. Daß Jesus selbst auch in diesem Punkte mit solch untrüglicher Sicherheit den alttestamentlichen Sinn verstand und von Anfang an zu dem Sterbenswege als zu dem rechten messianischen Weg sich bekannte, ist ein besonderes Kennzeichen, daß er das alte Testament nicht wie ein bloßer Mensch erforschte.

Aber nach geschehener Auferstehung war nun die Zeit gekommen, um auch den Jüngern das rechte Verständniß der alttestamentlichen Schriften darzureichen. Zu den emmauntischen Jüngern spricht Christus: o ihr Unverständige und trägen Herzens, zu glauben Allem, was die Propheten geredet haben, mußte nicht der Messias dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und anfangend von Moses und von allen Propheten legte er ihnen in allen Schriften aus, was von ihm geschrieben stand. Und zu den Zwölfen spricht er: das sind die Worte, die ich zu Euch geredet habe, da ich noch bei Euch war, daß erfüllet werden mußte Alles, was im Gesetze Mosis, den Propheten und Psalmen von mir geschrieben ist. Und er öffnete ihnen den Sinn, zu verstehen die Schriften und sprach: also ist geschrieben und also mußte Christus leiden und am dritten Tage von den Todten auferstehen.

Diese Reden des Auferstandenen mußten dann rückwärts und vorwärts wirken. Sie gaben das Verständniß für Jesu frühere Worte und hefteten diese im Gedächtnisse an, und sie reichten den Aposteln das Licht, worein diese hernach der Gemeinde das Kreuz Jesu stellten. Daß die Evangelisten die wenigen Worte, die der Heiland vor seinem Sterben über sein Sühnen geredet hat, uns aufbewahren konnten, obwohl sie dieselben im Augenblicke nicht verstanden, verdanken wir nächst der Institution des heil. Abendmahls und nächst der Thatsache der Auferstehung den Reden des Auferstandenen über sein Sterben.

Was vernehmen wir denn nun von der ersten Christengemeinde der Israeliten über Jesu Sühnen?

Es liegt in der Natur der Sache, daß in ihrem eigenen Bewußtseyn, vollends aber in den Missionsreden ihrer Vertreter die A u f e r s t e h u n g Jesu in den Vordergrund treten mußte. Die Auf-

erstehung war es, worauf ihre eigene Glaubensgewißheit sich gründete, die Auferstehung, deren Bezeugung allein ihre Volksgenossen zum Glauben an den Gekreuzigten führen konnte.

Als „Zeuge der Auferstehung Jesu" soll nach Petri Wort (Apg. 1, 22.) der neu zu wählende Apostel den Eilfen zur Seite stehen.

Diese sind nicht trunken, sondern nach der Weissagung vom heiligen Geist erfüllt, — Jesum, den ihr getödtet, hat Gott nach der Weissagung auferweckt, und, zur Rechten Gottes erhöht, hat dieser nun den Geist ergossen: das ist der Gedankengang in der Pfingstpredigt des Petrus.

Aber die Auferweckung wirft ihr Licht auf den Tod zurück. Daß Gott den Jesum, welchen er durch die Auferweckung als den Messias bezeugt, zuvor sterben läßt, weist auf ein heilsames Geheimniß dieses Todes hin. „Nach dem festgesetzten Rath und Vorhersehen Gottes" ward er ihnen ausgeliefert: das ist das Echo von Christi wiederholtem Wort „der Messias mußte leiden" Apg. 2, 23. Luc. 24, 26. 44. 46. Vgl. schon Matth. 16, 21. und Joh. 3, 14. Welches dieses Geheimniß des Todes Christi sey, spricht Petrus nicht aus. Aber er sagt denen, die von seiner Predigt erschüttert werden: Thut Buße und lasset Euch taufen auf den Namen Jesu, des Messias, zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des h. Geistes empfangen. Apg. 2, 38. Zuerst die Vergebung der Sünden: erst auf Grund derselben kann es zur Gabe des Geistes kommen. Das weist auf die Nothwendigkeit einer Sühne hin. Und wenn kraft der Taufe auf Christum Vergebung der Sünden geschieht, so wird in Christo die Sühnung seyn.

Derselbe Gedankengang kehrt wieder in der Rede an das Volk nach der Heilung des Lahmen. „Der Gott unserer Väter hat seinen Knecht Jesum verherrlicht; ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet, den Bahnbrecher des Lebens getödtet, — Gott aber hat also erfüllet, was er voraus verkündiget hat durch den Mund aller seiner Propheten, daß der Messias leiden müsse." 3, 13—21. 26. Mit Recht harrt Israel auf Zeiten der Erquickung, der Herstellung von Allem durch den Messias, aber Petrus sagt ihnen, daß es erst gelte, Buße zu thun, damit die

Sünden getilgt werden, dann erst können diese Hoffnungen in Erfüllung gehen. So ladet er seine Brüder zu der Umgestaltung ihrer messianischen Erwartungen ein, die nun in den Aposteln selber geschehen war. Dem Volke Israel zuerst hat Gott seinen Knecht Jesum auftreten lassen, aber daß er Jeglichen von seinen Sünden abwende, das ist der Segen, den Gott dem Volke durch Jesu Sendung beschieden hat. V. 26.

Der Nazarener, den ihr getödtet, ist von Gott auferweckt, der von den Bauleuten verworfene ist zum Eckstein geworden, auf ihn allein gründet sich das Heil aller Welt — sagen die Apostel vor dem Sanhedrin. 4, 8 ff.

Im Gebet der Gemeinde tritt wieder dieß hervor, daß was die Feinde Jesu ausgeführt, von Hand und Rath Gottes vorher bestimmt war. 4, 28.

Auch bei der zweiten Verhandlung vor dem Rathe ist das Thema der Apostel dasselbe, 5, 30 ff.: Der Gott unserer Väter hat Jesum auferweckt, den ihr ermordet habt, indem ihr ihn hänget an's Holz, diesen hat Gott als Bahnbrecher und Heiland erhöhet durch seine Rechte, zu geben Buße dem Israel und Vergebung der Sünden. Zweierlei kann hier noch besonders bemerkt werden: Die Nennung des Holzes, an welches sie den Messias hefteten, womit Petrus etwa anspielt auf das „verflucht ist der an's Holz Gehängte" (5 M. 21, 23.), — sodann daß die Buße und Vergebung als der Zweck Gottes bei Christi Erhöhung erscheint, weil es der Erhöhete ist, dessen Geistesausgießung die Buße wirkt, wie die Buße ihrerseits wieder die Vergebung bedingt. Einerseits muß durch die Vergebung der Sünden die Austheilung des Geistes ermöglicht werden (2, 38.), denn nur wem Gott vergeben hat, dem kann er geben, andererseits aber ist die Vergebung durch die Geistesausgießung bedingt, denn nur der Geist kann die Buße schenken, ohne die Niemand Vergebung erhält.

Dem Cornelius sagt Petrus, Gott habe durch Christum die frohe Botschaft des Friedens verkündigt, die Juden haben ihn umgebracht, indem sie ihn hängten an ein Holz, Gott aber weckte ihn auf und läßt nun verkündigen, daß dieser bestimmt ist zum Richter, demselben geben alle Propheten Zeugniß, daß Vergebung

der Sünden durch seinen Namen empfängt Jeder, der an ihn glaubt. 10, 36—43.

Weil es im Grunde lauter Missionspredigten sind, von denen die Urkunden der Apostelgeschichte Bericht erstatten, so entspricht es ganz der Natur der Sache, wenn ein bestimmterer Begriff von Christi Sühnen nicht zu Tage tritt. — Wie weit die Lehre der Apostel zur Bestimmtheit sich entfaltete, wenn sie im Kreise der Gläubigen redeten (2, 42.) erfahren wir nicht. Erwägen wir aber, daß Jesus am Passahfest gestorben war, daß der Auferstandene die alttestamentliche Weissagung über sein Sterben, also gewiß vor Allem die Vorbilder des Passahlammes und der Sühnopfer, sodann die Weissagung vom leidenden Knechte Gottes den Jüngern gedeutet hatte, so können wir nicht zweifeln, daß im Kreise der Gläubigen schon in den frühesten Zeiten die Anschauung des Leidens und Sterbens Jesu, als eines Sühnopfertodes, näher als eines stellvertretenden Leidens und Sterbens sich ausgeprägt hat. Zumal sie aßen von dem Altar, von welchem zu essen nicht Macht hatten, die der Hütte (der Stifshütte, dem Tempel) dienten, Hebr. 13, 10. Der Altar ist Christi Kreuz. Wie den Kindern des alten Altars das Opfermahl der Thieropfer, so war den Glaubigen dieses neuen Altars das Abendmahl beschieden: so oft sie dieses in ihrer brüderlichen Gemeinschaft feierten (und sie thaten es viel öfter als wir), mußte ihnen der Gekreuzigte als das „Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trug," vor das Auge treten.

Da aber die Judenchristen, wie Jakobus im Jahre 59 dem Paulus bezeugt, sämmtlich Eiferer waren für das Gesetz, so müssen wir annehmen, daß sie auch noch am mosaischen Opferdienste sich fortwährend betheiligten. Es werden also z. B. die christlichen Frauen nach der Geburt eines Kindes ihr Brand- und Sündopfer so gut wie die übrigen Mütter dargebracht haben. 3 Mos. 12, 6 ff. Paulus sollte den christlichen Nasiräern das Brand-, Sünd- und Dankopfer bezahlen, das sie am Schlusse ihrer Weihezeit schuldig waren. Ja er bezeugt selbst von sich, daß er zur Darbringung von Opfern nach Jerusalem gekommen sey. 4 Mos. 6, 13 ff. Apg. 21, 24 ff. 24, 17. Folgerichtiger Weise konnten dann den Gläubigen aus Israel auch die Opfer, welche für das

ganze Volk von den Priestern dargebracht wurden, nicht als bedeutungslos für die Christen gelten. Vermochten sie denn aber in Christi Tod das wahrhaftige Opfer zu erkennen, wenn sie den Schattendienst des alten Bundes noch fortdauern ließen? Daß die Häupter der Gemeinde in den Thieropfern nicht die Vergebung suchten, ist aus dem Beschlusse des Apostelconcils zu sehen. Unmöglich hätten sie in diesem Falle die Heidenchristen des Gesetzes entbinden können. Das ist es ja eben, was Paulus dem Petrus in Antiochien vorhält, daß sie beide wohl erkannt haben, der Mensch könne nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch den Glauben an Christum gerechtfertigt werden. Gal. 2, 16. Wie sich nun aber die palästinensischen Christen ihre Fortsetzung der Thieropfer nach dem Opfer Christi zurechtlegten, erfahren wir nicht. Es fragt sich, wie Viele das Bedürfniß dieser Zurechtlegung empfunden haben, welche es aber empfanden, konnten sich mancherlei Antwort geben. Wenn katholische Christen ihr Meßopfer mit dem Einmaligen Opfer auf Golgatha ausgleichen wollen, so stellen sie sich das Meßopfer vor als feierliche Darstellung des Golgathaopfers. So konnten israelitische Christen den Thieropferdienst als Darstellung des vom Messias dargebrachten Opfers betrachten: die Thieropfer giengen als der Schatten dem Wesen voran und folgen ihm nun ebenso nach. Meinen doch sogar Manche in unserer Mitte, daß nach Israels Bekehrung auch sein Thieropferdienst nach der Weissagung wiederkehren müsse. Dagegen mochten Andere einfach der Ueberzeugung seyn, daß, was Gott einst durch ausdrückliche Offenbarung aufgerichtet habe, bestehen müsse, bis seine Aufhebung ausdrücklich befohlen werde: Christus aber habe ja vielmehr gesagt, daß er nicht zum Auflösen gekommen sey, daß kein Jota des Gesetzes vergehen dürfe. Und mit Recht konnten sie beifügen, daß sie es ihren noch unglaubigen Brüdern schuldig seyen, in aller Treue dem Gesetze Gehorsam zu bewahren, um nicht die Brücke zwischen sich und ihnen und damit die Hoffnung ihrer Bekehrung zu zerstören.

Schon um's Jahr 54 war es den Gesetzes-Zeloten gelungen, die galatischen Gemeinden des Paulus zu verwirren. Aber das Netz, worin sie dieselben fiengen, war nur die Beobachtung von Tagen, Monaten, Jahren und Zeiten, allermeist die Beschnei-

dung. Gal. 4, 10 f.; 5, 3; 6, 12 f. Von Leugnung des Opfers Christi, von einer Behauptung, daß am alttestamentlichen Opferdienst die Vergebung hänge, findet sich nirgends eine Spur. Im Gegentheil, daß Christus für uns zum Fluche geworden sey, vom Fluche des Gesetzes uns losgekauft habe, wird von Paulus als feststehende Wahrheit betrachtet, von welcher aus er die Galater überführen will, daß ihr Suchen einer Gesetzesgerechtigkeit Thorheit sey. 3, 13; 4, 4. Nicht als Leugner des Kreuzes erscheinen die Irrlehrer, sie wollen nur dem jüdischen Hasse gegen das Kreuz entgehen, indem sie den Christen das Treiben der Gesetzeswerke auferlegen. 5, 11. 6, 12. Aehnlich verhält es sich mit denen, durch welche die colossische Gemeinde verführt worden ist. Aengstliche Auswahl von Speise und Trank, strenge Feier von Fest, Neumond, Sabbath, Dienst der Engel und Beschneidung wurde dem Gewissen eingebunden Col. 2, 16 ff. 11.; die Versühnung durch Christum nicht geleugnet, wiewohl natürlich in Schatten gestellt; Paulus hat nicht nöthig zu beweisen, daß Gott die Handschrift an Christi Kreuz geheftet, nur zur praktischen Geltung muß er gegenüber von dem gesetzlichen Treiben diese Thatsache bringen. 2, 13 f.

Kehren wir aber zu der judenchristlichen Gemeinde selbst zurück! So wenig der Theilnahme am jüdischen Opferdienste im Anfange der Gemeinde und bei ihren apostolischen Leitern die Meinung zu Grunde lag, als wären die Thieropfer noch neben dem Opfer Christi zur Sühnung erforderlich, so leicht läßt sich begreifen, daß für die größere Menge der Gemeindemitglieder die Fortführung des Opferwesens mit jedem Jahrzehnte mehr zu einem Bleigewichte wurde, welches sie vom vollen Glauben an Christi Kreuz zu jüdischem Sinn herunterzog. Von den Myriaden der glaubig gewordenen Juden waren nur Wenige in Christi Umgang und unter seinem Kreuze gestanden. Dagegen hatten sie von Kindheit auf in dem Gedanken gelebt, daß der Tempeldienst die Sühnung bewirken müsse. Unter diesen Umständen gehörte außergewöhnliche Kraft des Geistes und Glaubens dazu, um bei fortgesetzter Theilnahme an den Thieropfern dennoch sich klar und gewiß zu bleiben, daß dieses Opferwesen nur Schatten sey. So trat jenes Sinken der paläſtinensischen Christen ein, von welchem

der in den sechziger Jahren geschriebene Hebräerbrief Zeugniß gibt. Er bezeichnet die Hebräer als einmal erleuchtet gewesene, welche geschmeckt hatten die himmlische Gabe und theilhaftig geworden waren des heiligen Geistes, nunmehr aber träge geworden sind *) zu hören und während sie der Zeit nach Lehrer seyn sollten, vielmehr wieder bedürftig des Unterrichts in den Elementen der Wahrheit. Er fordert sie auf, nun endlich von den elementarischen Lehren, betreffend die Buße, den Glauben an Gott, die Reinigungen, die Handauflegung, die Auferstehung der Todten und das Gericht, mit ihm emporzusteigen zu der Wahrheit von Christi Priesterthum. 5, 11 ff.; 6, 1 ff. Die Trägheit hiezu war um so größer, als die Gemeinde auch an Leidenswilligkeit, Liebe und sittlichem Ernst verloren hatte. 10, 25. 32. 35; 12, 5. 12—17; 10, 26; 6, 6. Wie nahe lag in diesem Falle die Versuchung, das eigenthümlich Christliche möglichst zurückzustellen, um dem jüdischen Hasse zu entgehen! Wenn die Christen sich darauf beschränkten, Jesum für den Christus zu halten, welcher als der verheißene Prophet gewirkt habe, als Märtyrer gestorben sey und einst zum Gerichte wiederkommen werde, dabei aber der Eifer derselben für väterliches Gesetz und Opferwesen nicht geringer war als der ihrer Volksgenossen, so konnte der Glaube als unschädliche Thorheit geduldet werden. Deßhalb wirkte die Theilnahme am Thieropferdienste und die Leidensscheue zusammen, um gegen Christi Sühnung stumpf zu machen. Woran dann als fernere Folge sich anschließen mußte eine Abstumpfung gegen Christi Gotteswesen. Denn war Christi Tod nicht nothwendig als Sühnungstod, so wird er zum Zeugniß gegen sein Gotteswesen: der Gesichtspunkt des Märtyrertodes genügt nicht als Antwort auf die Frage, warum Gott den Herrn der Herrlichkeit in der Sünder Hände gegeben habe. Damit war dann freilich die Gemeinde weit herabgesunken von Petri Zeugenwort: den Bahnbrecher des Lebens habt ihr getödtet, welchen Gott hat auferweckt von den Todten! Apg. 3, 15. Man begreift die ernste Sprache des Hebräerbriefs: es ist unmöglich, die einmal erleuchtet Gewesenen, wenn sie abfallen, wenn sie wieder kreuzigen und zum Gespötte machen den Sohn Gottes, zu erneuern zur

*) Es heißt 5, 11. γεγονατε, nicht ἐστε.

Buße, für die so freiwillig sündigen, nachdem sie die Erkenntniß der Wahrheit empfangen, gibt es kein Opfer mehr, 6, 4 ff. 10, 26 ff. Jedem, welcher sehen will, müssen solche Worte zeigen, daß der ursprüngliche Standpunkt der hebräischen Christen der einer hohen Erkenntniß war: nicht der theologischen Entwicklung, aber der unmittelbaren Anschauung des Glaubens nach. Geht doch aus Stellen wie 13, 9. und 17. sogar hervor, daß auch noch zur Zeit, da unser Brief geschrieben wurde, nicht die Vorsteherschaft, sondern nur ein Theil der Gemeinde von den Vorwürfen des Apostels getroffen wurde, und daß auf einzelne Zeloten die Hauptschuld der Verwirrung fiel, denn die Gemeinde wird ja ermahnt, sich nicht durch fremdartige Lehren fortziehen zu lassen, vielmehr den Vorstehern zu folgen, die über ihre Seelen wachen, damit dieselben ihr Amt nicht mit Seufzen thun.

Eine andere Stellung nimmt Jakobus ein. Sein Brief erwähnt das Sühnen Christi nicht. Das Wort in 5, 11. bezieht sich ohne Zweifel auf Christi Leiden, aber nicht die sühnende Kraft desselben wird hervorgehoben, sondern die dabei bewiesene Geduld und Barmherzigkeit als Vorbild aufgestellt. Während der Hebräerbrief die israelitischen Christen zum freudigen Erfassen des Priesterthums Christi führen will, so ist es bei Jakobus die werkthätige Beweisung des Glaubens an den Herrn der Herrlichkeit und nahen Richter, worauf die Gläubigen der zwölf Stämme verwiesen werden. Dagegen ist nun bei Jakobus gar Nichts zu finden von dem Verstricktseyn in die äußeren Werke des Gesetzes und Tempeldienstes, welches den hebräischen Christen so gefährlich wurde. Aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbriefe kennen wir Jakobus als einen Mann, welcher die israelitischen Christen, nicht aber die Heidenchristen an die rituellen Werke gebunden glaubt, hiemit übereinstimmend ist im Briefe des Jakobus von diesen äußeren Werken gänzlich Nichts gesagt, sondern die Liebe als das königliche Gesetz und der rechte Gottesdienst dargestellt: er dringt auf die äußeren Werke nicht, weil sie zwar für israelitische Christen immerhin nöthig, aber nicht für das Seligwerden entscheidend, nicht das Gepräge des Knechtes Christi sind. Kann man also nicht sagen, daß das neutestamentliche Opfer Christi dem Jakobus das Centrum seiner religiösen Gedanken gewesen sey, so steht er

doch in Freiheit des Innern vom alttestamentlichen Opfer da. Und Nichts ist in seinem Briefe, was einer Begründung der Sündenvergebung auf Gottes Gnade und einer Vermittlung derselben durch Christi Opfer widerstreiten würde.

Dagegen finden wir im ersten Briefe des Petrus zu fester Gestaltung gebracht, was sich in den Urkunden der Apostelgeschichte als die Glaubensanschauung der ersten jerusalemischen Gemeinde im Grundrisse zeigt. Hat es dort geheißen „nach dem festgesetzten Rath und Vorhersehen Gottes ward Christus ihnen ausgeliefert, indem die Juden den Heiligen getödtet haben, hat Gott erfüllet, was er durch den Mund aller Propheten vorausgesagt: so ist nach 1 Pet. 1, 11. Christi Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit das Thema der alttestamentlichen Prophetie, und ist es nach V. 20. der ewige Rathschluß Gottes, der sich in der Darstellung Christi als des Lammes Gottes verwirklicht hat. Ja, Christseyn heißt Erwähltseyn zur Besprengung des Blutes Jesu Christi. 1, 2. Und nicht minder wichtig als die Bezeugung der Auferstehung Christi ist im Apostelamte dieß, von den Leiden Zeugniß zu geben, welche Christus erlitten hat, und die deßhalb die Seinen mit ihm erleiden sollen *).

Der Erfahrung des Petrus, daß der auferweckte und zur Rechten Gottes erhöhete Jesus den Pfingstgeist seiner Verheißung gemäß auf die Jünger ergossen hat, entspricht des Apostels Wort in 1, 3., wonach die Christen durch Christi Auferstehung zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren sind. Aber damit Israel diese Gabe des heiligen Geistes empfangen könne, muß es sich nach Petri Pfingstrede erst taufen lassen auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden: dem entspricht, was im ersten Briefe gesagt wird von der Loskaufung aus der Macht des väterlichen Wandels durch das Blut Christi als des reinen Lammes, und von der Begründung unseres Sterbens für die Sünde auf Christi Tragen unserer Sünden. Apg. 2, 38. 1 Pet. 1, 18 f.; 2, 24; 3, 18.

*) 1 Petri 5, 1. 4, 13. Sehr schöne Bemerkungen über Petri allmählige Erkenntniß des Verhältnisses von Leiden und Herrlichkeit siehe in Lechlers apostolischem und nachapostolischem Zeitalter, 2te Aufl. S. 193 f.



Petrus stellt nämlich in 1, 17 f. und 2, 24. unsere Heiligung als den Zweck von Christi Sterben dar. Mit Furcht sollen wir nach 1, 17 f. während unserer Fremdlingschaft wandeln, theils im Blick auf die Gerechtigkeit dessen, den wir als unsern Vater anrufen, theils in dem Gedanken, daß wir nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren Blute Christi als eines unbefleckten und tadellosen Lammes aus unserem väterlichen Wandel losgekauft seyen. Aber es ist klar, daß zwischen die Vergießung von Christi Blut und zwischen unser Loswerden von der Macht des väterlichen Wandels ein Vermittelndes fallen muß.

Als Opferblut ist das Blut Christi bezeichnet, indem es das Blut eines tadellosen Lammes heißt, das Opfer aber wird an Gott gegeben, Gott ist es, bei welchem dadurch eine Wirkung hervorgebracht werden soll. Die Vergebung der Sünden wird durch die Darreichung des Opferblutes bei Gott bewirkt, wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist dann die Gabe des heiligen Geistes, und wo der heilige Geist, da wird der Mensch von der Macht des väterlichen Wandels, von der Macht des Volks- und Weltgeistes frei. — Ebenso in 2, 24. „er hat unsere Sünden selbst hinaufgetragen an seinem Leibe auf das Holz, auf daß wir den Sünden abgeworden der Gerechtigkeit leben, durch dessen Strieme ihr geheilet seyd." Das Hinauftragen unserer Sünden auf das Holz bedeutet, daß er die Folgen derselben trug auf das Holz: wie konnte er aber hiemit beabsichtigen, daß wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben? was ist zwischen jenem und diesem für ein Zusammenhang? Man kann antworten: wenn er uns von den Strafen unserer Sünde befreit hat, so können wir Muth zu einem neuen Leben fassen. Aber es ist eben nicht bloß des Menschen Muth, sondern die Heiligung durch den Geist Gottes zu einem Leben des Gehorsams erforderlich (1, 2. 22.). Also durch sein Tragen unserer Sünden die Vergebung, durch diese die Gabe des heiligen Geistes, durch diese das neue Leben.

Aber auch das kann der unbefangene Blick aus diesen Stellen schließen, in welcher Weise die Lebenshingabe Christi Vergebung der Sünden wirkt. Wenn nach 2, 24. unsere Befreiung geschieht durch Christi Hinauftragen unserer Sünden

an seinem Leibe auf das Holz, so ist klar, daß das Holz, wo er seinen Tod erlitt, zugleich der Ort war, wo unsere Sünden abgethan wurden: sie wurden ihm zur Strieme, brachten ihm den Tod, aber mit seiner Tödtung haben sie selbst ihre Wirkungskraft verloren, sind sie abgethan: sie sind erlitten und als erlittene sind sie gebüßt. Dagegen ist nach 1, 18 f. Christi kostbares Blut das Lösegeld, mit welchem wir losgekauft sind: die edle Gabe, welche er Gott gibt, indem er sein Leben verblutet, wirkt uns von Gott die Befreiung aus unserer Verhaftung aus. Also in doppelter Weise wirkt Christi Lebenshingabe die Vergebung aus.

In 3, 18. kommt der Apostel wieder auf Christi „Leiden wegen der Sünden.“ „Christus hat Einmal wegen der Sünden gelitten, ein Gerechter für Ungerechte, damit er uns zu Gott hinzuführete.“ Und zwar sind es zwei Momente, durch welche er die Hinzuführung zu Stande bringt. „Damit er uns Gott hinzuführete getödtet am Fleische, lebendig gemacht am Geiste.“ Letzteres, das Lebendiggemachtseyn am Geiste ist schon insofern für die Hinzuführung zu Gott bedeutungsvoll, als der Lebendiggemachte im Geiste hingegangen ist zu den Geistern im Gefängniß, ihnen das Heil zu verkündigen. V. 18. und 19. Sodann aber ist es ja die Auferstehung Christi, kraft deren die Taufe uns rettet, indem durch seine Auferstehung unsere Wiedergeburt geschieht, und der Auferstandene auch fort und fort zur Rechten Gottes uns vertritt 21. und 22. Vgl. 1, 3. Dagegen fällt dem Getödtetwerden Christi am Fleische die negative Seite der Hinzuführung zu, die Hinwegräumung der Scheidewand zwischen Gott und uns. Inwiefern letztere durch Christi Tod weggeräumt ist, wird aber an dieser Stelle nicht näher angedeutet: 3, 18. ist hier aus 1, 18 f. und 2, 24. zu ergänzen. — Ebenso verhält es sich mit 4, 1.

Wir haben so eben bemerkt, in welcher Weise Petrus in Cap. 1. und 2. veranlaßt wird, von Christi Sterben für uns zu reden. In 1, 17—19. steht unsere Loskaufung durch Christi Blut vom väterlichen Wandel neben der richterlichen Gerechtigkeit unseres Vaters als Motiv für den Wandel in heiliger Furcht. Daß Christus unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, soll die Sklaven zu sanftmüthiger Ertragung ungerechter Behandlung ermuntern 2, 18—25. Ebenso ist es in

Cap. 3. und 4. Weil Christus Einmal für die Sünden gelitten hat, ein Gerechter für Ungerechte, damit er uns hinzuführete zu Gott, sollen die Christen gerne um der Gerechtigkeit willen und über dem Wohlthun leiden (3, 14. und 17.) und dabei des seligen Endes, welches auf das schnell vorübergehende Leiden folgt, sich trösten; hat Christus für uns am Fleische gelitten (um unserem Sünderstande ein Ende zu machen), so sollen auch wir uns mit demselben Gedanken wappnen, daß wer am Fleische leidet, mit der Sünde zu Ende ist (4, 1.). Der Apostel geht also zwar nirgends ausdrücklich darauf aus, seine Leser über Christi Sühnen zu belehren, sondern die Ermahnungen zum christlichen Wandel werden von ihm durch die Hinweisung auf Christi Sühnleiden motivirt, aber gerade dieß zeigt uns in eigenthümlicher Art, wie sehr ihm Christi Sühnen die Seele seines Christenthums geworden war: seine Lebensanschauung, sein Thun und Lassen, deßhalb auch sein Ermahnen, quillt aus dem Blick auf Christi Sühnungswerk hervor.

Man wird hienach sagen müssen, daß wenn Petrus in den Zeiten nach dem Apostelconcil ebenso wie früher der Träger des christlichen Lebens in den palästinensischen Gemeinden geblieben wäre, jene Verdunkelung des Bewußtseyns um Christi Sühnen, welche der Hebräerbrief bekämpft, nicht hätte entstehen können *).

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so ergibt sich, daß man, was die judenchristliche Anschauung des Sühnens Christi betrifft, die verschiedenen Zeiten unterscheiden muß. Anders stand es in der Zeit der ersten Liebe und so lange noch eine große Zahl von Augenzeugen Jesu und seines Todes unter der Gemeinde war, anders, nachdem die erste Liebe abgenommen hatte und Myriaden von Juden herzugetreten waren. Sind es doch fast vier Jahrzehnte, mehr als ein Menschenalter, zwischen Christi Tod und der Zerstörung Jerusalems. Während dieser ganzen Zeit nimmt die Gemeinde am Tempeldienst, also auch an seinen Opfern Theil. Andererseits feiert sie stets das neue Passahmahl, in welchem Jesus das Lamm ist. In der ersten Zeit nun steht zwar die Auferstehung Jesu und die einstige Wiederkunft des Auferstandenen im

*) Vgl. meine Lehre von der Person Christi S. 61 f.

Vordergrand der religiösen Anschauung; aber die Christen wissen, daß der Auferstandene nur darum sterben mußte, damit er nach Gottes Willen das Lamm Gottes werde, und sie erkennen, daß nur, nachdem Israel Buße gethan und die Vergebung der Sünden durch das Blut des neuen Bundes erhalten hat, die Erfüllung der großen Hoffnungen durch die Wiederkunft des Messias möglich ist. Die Theilnahme am Tempeldienst beeinträchtigt den Blick auf Jesu Sühnen noch nicht. In der späteren Zeit scheidet sich die Gemeinde in verschiedene Richtungen. Die eine ist die der Zeloten, welche auch den Heidenchristen das Gesetz aufdringen wollen: selbst diese läugnen nicht die sühnende Bedeutung von Christi Kreuz, aber praktisch gilt ihnen die Gesetzeshaltung nebst dem Glauben an Jesu Messianität und Wiederkunft für den Seligkeitsweg. Und zwar nicht bloß aus eigenem Herzenseifer für das Gesetz, sondern auch weil sie hiedurch dem Hasse der ungläubigen Juden entgehen wollen. Ihnen gegenüber behaupten die apostolischen Männer die Freiheit der Heiden von dem Gesetz, indem der Mensch nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt werde. Aber die Stellung eines Jakobus und eines Petrus zu Christi Sühnen ist doch nicht dieselbe. Jakobus richtet seinen Blick auf die gerechte Erfüllung (nicht des äußeren aber) des innerlichen Gesetzes, auf den Wandel vor dem Herrn der Herrlichkeit, ohne deßhalb durch irgend ein Wort zu verrathen, als ob ihm Christus nicht der Sühner wäre. Wie uns das christliche Leben zu jeder Zeit rechtgläubige Männer zeigt, welche, indem die Sühnung Christi ein integrirendes Element ihrer Ueberzeugung bildet, dennoch im Denken und Reden vor Allem auf die Bethätigung des Glaubens in heiligem Wandel dringen. Dagegen ist Petri Blick am Schlusse seines Lebens ganz auf Christi Kreuz geheftet: all sein Ermahnen nimmt von dem Tode des Gotteslammes die Motive her: er hat zur Entwickelung gebracht, was nach Pfingsten in der Gemeinde eine schwellende Knospe war. Während aber dieser Apostel zur vollen Klarheit christlicher Heilserkenntniß hindurchdringt, sinkt die Masse der hebräischen Christen von der ursprünglichen Fülle der unmittelbaren Glaubensanschauung herab; ihr Christenthum wird, was die Frage des Heilswegs betrifft, dem Judenthum ähnlich, Christi Sühnungswerk verhüllt sich ihren

Augen; durch Haltung des Gesetzes wollen sie auf die Wiederkunft des Messias Jesus sich vorbereiten.

So manchfaltig, so bewegt zeigt sich dem schärferen Blicke in die neutestamentlichen Urkunden die religiöse Anschauung der Judenchristen zwischen Pfingsten und der Zerstörung Jerusalems. Ein Kenner der Geschichte und des christlichen Lebens wird gestehen, daß diese Manchfaltigkeit der Erkenntnißstufen, dieses Vorschreiten und Rückschreiten die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Von der judenchristlichen Entwicklung der Lehre gehen wir über zu dem Apostel der Heiden.

Die erste seiner Reden, gesprochen in dem pisidischen Antiochien, fällt noch vor das Apostelconcil, gegen 2 Jahrzehnte vor die Zeit der petrinischen Briefe.

An Juden gerichtet nimmt sie naturgemäß denselben Gang, wie die Missionspredigten des Petrus nach Pfingsten. Von Davids Samen hat Gott nach der Verheißung dem Israel Jesum als Heiland gebracht. Die Obersten in Jerusalem haben ihn in Erfüllung der Weissagung zum Tod übergeben, Gott hat ihn auferweckt. So sey Euch nun kund, daß durch diesen Vergebung der Sünden verkündigt wird (Apg. 13.).

Nur darin tritt die Eigenthümlichkeit des Paulus hervor, daß er noch beifügt „und von Allem, wovon ihr nicht konntet durch das Gesetz Mosis gerechtfertigt werden, wird durch diesen gerechtfertigt Jeder, der glaubt“ (V. 39.). Wir finden nirgends, daß von den Lenkern der jerusalemischen Gemeinde dem mosaischen Gesetze eine Kraft der Rechtfertigung zugeschrieben wurde, beim Apostelconcile wurde sie ihm sogar factisch aberkannt, indem die Heiden des Gesetzes entbunden wurden. Aber ebenso wenig lesen wir, daß die Untüchtigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung vor dem Apostelconcile klar bekannt und nach demselben allseitig anerkannt wurde. Auf keinen Fall liebte man es in Jerusalem, diese Unfähigkeit zur Sprache zu bringen, dagegen Paulus hebt sie sogleich in dieser ersten Rede geflissentlich hervor.

Das Zweite, was wir von Pauli Darlegung des Werkes Christi wissen, wird uns von ihm selbst in Gal. 2, 16. erzählt: sein Wort in dem Streite mit Petrus, mit welchem er diesen

zurückruft zu einer von ihm selbst erkannten, jetzt aber im Drange des Augenblicks thatsächlich verläugneten Wahrheit. Ein Jahrzehnt hernach wird diese Wahrheit von Petrus in seinen Briefen durchgängig vorausgesetzt.

Wir dürfen als gewiß achten, daß Pauli vor Juden gehaltene Missionspredigten alle der antiochenischen und also auch den früheren des Petrus im Wesentlichen glichen: die Natur der Sache verlangte es so. Aus der zweiten Reise hebt Lukas hervor, was der Apostel den Israeliten in Thessalonich sagte: es ist wieder dieß, daß der Messias leiden und auferstehen mußte und daß Jesus der Messias sey (Apg. 17, 3.).

Vor den heidnischen Athenern muß der Weg der Rede ein anderer seyn. Den unbekannten Gott verkündigt Paulus; der Schöpfer, der Lenker der Geschichte, von dessen Geschlecht wir sind, will nicht in der Weise der Heiden angebetet werden; er hat die Zeiten der Unwissenheit übersehen, aber nun das Gericht festgestellt durch einen Mann, den er auferweckt hat — —. Nun wollte der Apostel von der Auferstehung Jesu *) und von ihr aus ohne Zweifel von seinem Tode und von der Vergebung der Sünden reden. Also das alte Ziel: nur einen neuen Weg schlägt er zu ihm ein. Aber der Hohn der Hörer läßt ihn nicht zum Ende kommen.

Paulus geht nach Korinth und schreibt von dort aus, wie man annimmt, die Briefe an die Thessalonicher. Nur zweimal wird in denselben des Todes Christi Erwähnung gethan: diese glaubenstreue aber viel verfolgte Gemeinde bedurfte nicht sowohl Verweisung auf den einzigen Grund unserer Gerechtigkeit, als liebreiche Ermunterung im Ausblick auf Christi Wiederkunft und bald eine Warnung vor schwärmerischer Gestaltung ihrer Hoffnungen. — In I. 5, 10. heißt es ohne nähere Bestimmung: Christus ist für uns gestorben, damit wir mit ihm leben sollen. Dagegen in 4, 14.: wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott ebenso auch die Entschlafenen durch Jesum mit ihm führen. In dieser Stelle tritt bei Paulus zum ersten Male die Anschauung hervor, welche zu den Grundan-

*) Vgl. auch V. 18.



schauungen dieses Apostels gehörte, daß der Gang Jesu an den Glaubigen sich wiederholen muß, weil er das Haupt ist und wir die Glieder sind.

Ganz anders als in Thessalonich war der Stand in Galatien. Diesen Gemeinden hatte Paulus bei ihrer Gründung den Gekreuzigten vor die Augen gemalt, aber nun wollten sie durch Gesetzeswerke, durch Beschneidung, durch Festfeiern ihre Rechtfertigung wirken (Apg. 16, 6. Gal. 3, 1; 4, 10; 5, 3. 4.). Um so energischer weist sie der Apostel auf Christi Kreuz zurück. Er beginnt mit dem Gruße dessen, der sich selbst wegen unserer Sünden dahingegeben, damit er uns erlösete von der Fluchverhaftung des gegenwärtigen argen Aeon. Er bezeugt, daß er in seinem Theile nur leben wolle im Glauben des Sohnes Gottes, der ihn geliebet und sich selbst zu unserer Rechtfertigung in den Tod gegeben, und dessen Gnade es ist, kraft deren Gott die Menschen zum Heile ruft (1, 4; 2, 20; 1, 6.). Er beweist den Galatern, wie thöricht das Bauen des Heils auf das Gesetz sey, daraus daß, wer aus den Werken des Gesetzes sey, unter dem Fluche sey, und Christus aus dem Fluche des Gesetzes uns herauskaufen mußte, indem er ein Fluch für uns wurde (3, 13.).

Die letztgenannte Stelle ist von besonderer Wichtigkeit, weil sie neben dem, woraus uns Christus erkaufte, zugleich die Weise bezeichnet, in welcher er uns aus dem Fluche des Gesetzes herauskaufte — „indem er wurde für uns ein Fluch". Der Fluch des Gesetzes lag auf uns, nun ward Christus zum Fluch für uns, so ist der Fluch des Gesetzes getragen. Hier ist auf's Klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen. Das ὑπερ wird durch den Zusammenhang zum ἀντι, wie das deutsche „für" je nach dem Zusammenhange „zum besten" oder „an der Stelle von" bedeutet.

Als den Zweck, zu welchem Christus unsere Loskaufung vom Fluche des Gesetzes vollbrachte, bezeichnet Paulus in 14, a.: „damit den Heiden der Segen Abrahams werde in Christo Jesu" und als den Zweck des letzteren in 14, b. hinwiederum: „damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben."

Von der göttlichen Bewirkung derselben Absicht ist wieder die Rede in 4, 4—6. Christi Loskaufen derer unter dem Gesetze be-

zweckt nach 5., daß wir die Kindschaft empfangen, wovon dann (6.) der weitere Erfolg ist, daß Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen sendet, welcher Abba ruft. Woraus der Sohn Gottes die unter dem Gesetze loskaufte, wird dießmal nicht ausdrücklich gesagt, aber beim Blicke auf 3, 13. kann man nicht zweifeln, daß es der Fluch des Gesetzes ist. Auch wird nicht ausdrücklich wiederholt, womit er losgekauft hat, sondern nur bemerkt, daß der Sohn zum Zwecke des Loskaufens gesendet wurde „geboren aus einem Weibe, geboren unter das Gesetz“, aber beim Blick auf 3, 13. erhellt, daß die Loskaufung geschehen ist, indem er zum Fluche für uns wurde: um vom Fluche des Gesetzes erreichbar zu seyn, ward er von einem Weibe geboren. Hätte Paulus an unserer Stelle eine Loskaufung nicht vom Fluche des Gesetzes, sondern von den Befehlen desselben, und nicht durch Tragen des Gesetzesfluches, sondern durch sonstige Leistung an das Gesetz gemeint, so hätte er seinen Sinn durch weitere Beifügungen verdeutlichen müssen: da diese fehlen, so ist die zweite Stelle aus der ersten zu erklären. Und dieß um so gewisser, als Paulus (wie schon mit 3, 26—29., so wieder) mit 4, 4—7. zu dem Satze von 3, 14. zurückkehrt.

Wenn es in 3, 13 f. heißt: Christus hat uns losgekauft, damit zu den Heiden der Segen Abrahams komme, so sind bei dem „uns“ nicht bloß die Juden zu verstehen und bei den Heiden des V. 14. die Juden nicht auszuschließen: dieß erhellt aus 14, b., „damit wir die Verheißung des Geistes empfangen.“ Auch in 4, 5 f. wechselt ja der Apostel offenbar unabsichtlich mit dem „wir“ und „ihr“: „damit wir die Kindschaft empfangen, weil aber ihr Kinder seyd, so hat Gott gesendet den Geist in unsere Herzen.“ Nicht bloß die Juden, sondern auch die Heiden hatten Gottes Gesetz (Röm. 2, 14.), beide waren Uebertreter, also beide unter dem Fluche des Gesetzes, aber auch beide sind von ihm losgekauft. Daß Paulus es so denkt, ist aus 4, 5 f. völlig klar: wie könnte er sonst von dem „wir“ unmittelbar zu dem „weil aber ihr Kinder seyd“ übergehen?

Wie weit verschieden von dem der Galater ist nun wiederum Stand und Bedürfniß der Korinthier! Die Irrthümer und Sünden, welche bei ihnen zu bekämpfen sind, verlangen nicht ein ge-

naueres Eingehen auf Christi Sühnen: sie bedürfen anderer Arznei. Aber um so merkwürdiger ist, wie dennoch der Apostel die verschiedenartigsten Gegenstände, wenn auch nur im Vorübergehen, in das Licht von Christi Sühnen stellt, weil dieß ihm selbst das Licht seines innern Lebens ist. Ist etwa Paulus für Euch gekreuzigt? fragt er den Parteigeist, der sich an menschliche Namen hält (I. 1, 13.). Dann rechtfertigt er die Einfalt seiner Lehrweise dadurch, daß sonst Christi Kreuz kraftlos würde; er wolle nur den Gekreuzigten predigen, sonst Nichts wissen (1, 17. 23; 2, 2.). Christi Sterben für unsere Sünden und sein Auferstehen waren die Hauptstücke dessen, was er vom Herrn empfing, um es mitzutheilen (15, 3.). Die Gemeinde soll den Sauerteig der Sünde ausfegen, weil Christus als unser Passahlamm für uns geschlachtet ist (5, 7.). Ihr seyd theuer erkauft — ruft er den Korinthiern zu, um sie vor Hurerei, und wieder, um sie vor Menschenknechtschaft zu warnen (6, 20; 7, 23.). Man soll den schwachen Bruder nicht ärgern durch Essen von Götzenopfern, denn Christus ist um seinetwillen gestorben (8, 11.). Das Abendmahl ist Verkündigung des Todes Christi, bis daß er kommt (11, 26.).

Noch weniger als die Mißstände und Fragen, von welchen der erste Brief handelt, gibt die persönliche Erörterung zwischen Paulus und der Gemeinde, welche wir im zweiten finden, von selbst Veranlassung, von Christi Sühnen zu reden. Aber der reiche Geist des Apostels erträgt es nicht, bei dem Persönlichen stehen zu bleiben: in Kap. 3, wieder in 5, 1 ff. und dann in 5, 14 ff. flicht er tiefdringende Entwicklungen der heilsamen Wahrheit ein. Die letzte bezieht sich auf die Versöhnung in Christi Tod.

In 14—17. versichert der Apostel, daß sein Wirken ganz aus dem Drange der Liebe Christi fließe (14, a.). Wenn Einer für Alle gestorben, so sey hievon die selbstverständliche Folge, daß sich Alle betrachten müssen als Gestorbene, als Leute, die keine Ansprüche mehr an das natürliche Leben machen (14, b.). Eben dieß war auch die Absicht des Sterbens Christi für Alle, daß die Lebenden nicht mehr sich leben, sondern Ihm (15.); daher sucht denn Paulus in seinem apostolischen Wirken Nichts für sich selbst (vgl. V. 12. und 13.). Es kann aber auch kein Ansehen der Person mehr bei ihm geben, weil er Alle als Gestorbene betrachtet

(16, a.); in Christo blickt er nicht mehr den Israeliten an (16, b.); in den Christen keine natürlichen Vorzüge, sondern nur die neue Creatur (17.).

Hieran schließt sich in 18. und 19. das Zeugniß des Paulus, wie sein Verhalten ferner bestimmt sey durch das Bewußtseyn, daß es der allerhöchste Gott selber ist, der in Christo die Welt sich versöhnt und den Aposteln den Dienst der Versöhnung übertragen hat.

Weil Christus für Alle gestorben ist (14 f.), so steht Paulus nun da als Botschafter an Christi Statt (20, a.) — und weil Gott es ist, der in Christo die Welt sich versöhnt und der den Aposteln das Amt der Versöhnung übertragen hat, so ermahnt Paulus als Gottes Mund: lasset euch versöhnen mit Gott*) 20, b.

Schon aus diesen Versen lassen sich mehrere Erkenntnisse über die Weise der Versühnung entnehmen. Bei V. 14. kann man nicht bezweifeln, daß das „für Alle" gemeint ist = an Aller Statt. Welcher Schluß ist bündiger: „wenn Einer zum Besten Aller gestorben ist, so müssen sich Alle als Gestorbene betrachten", oder „wenn Einer an der Stelle von Allen 2c., so 2c."? Unstreitig der letztere. Wenn Einer an Aller Statt sterben mußte, so sind sie ja Alle Kinder des Todes gewesen: sein Tod ist in ihrem Namen geschehen. — In V. 19. ist gesagt, daß Gottes Versöhnung der Welt in Christo geschah, indem er ihnen ihre Sünden nicht zugerechnet hat: die Nichtzurechnung der Sünden also war es, was Christus vermitteln mußte. Er wird es vermittelt haben, indem er an der Stelle von Allen den Tod erlitt (14.).

Noch bestimmter tritt in 21. die Weise der Versühnung zu Tag. Dieser Vers hat eben den Zweck, den Grund zu bezeichnen, auf welchem das „lasset Euch versöhnen mit Gott" beruht. Gott hat einen Tausch zu Stande gebracht: der Sündlose wird für uns von Gott behandelt, als ob er um und um Sünde wäre, damit wir Ungerechte in seiner Gemeinschaft um und um mit einer aus Gott kommenden und vor ihm geltenden Gerechtigkeit angethan werden. Es ist klar, daß das „für uns" auch hier in „an unserer Statt" übergeht.

*) In 20. sind die Worte *ὡς του θεου-Χριστου* zu einander gehörig und nach *ἡμων* ist keine Interpunction zu setzen.



Führt uns Paulus so tief in das Geheimniß der Versöhnung hinein in einem Briefe, dessen Inhalt zunächst nur ein persönlicher ist, so muß im Römerbriefe schon kraft seines Zweckes ein Aufschluß über die Versöhnung erwartet werden. Daß Gerechtigkeit aus Gott im Evangelium geoffenbart wird aus Glauben in Glauben, will der Apostel den Römern vor die Augen stellen (1, 17.). Ueber die Heiden hat sich der Zorn Gottes vom Himmel geoffenbart, auch die Juden haben durch das Gesetz nicht ihre Rechtfertigung zu Stande gebracht (1, 18.—3, 20.), nun aber ist Gerechtigkeit aus Gott an's Licht gebracht, eine geschenksweise Rechtfertigung, geschenkt von Gottes Gnade, aber vermittelt durch die Erlösung in Christo (21—24.). Diesen nämlich hat Gott als Sühnmittel sich dargestellt in seinem Blut, als ein Sühnmittel, welches mittelst des Glaubens dem Menschen giltig wird (25, a.). Die Erweisung seiner Gerechtigkeit in jetziger Zeit war bei dieser Darstellung Gottes Zweck (25, b. und 26, b.). Diese Erweisung der Gerechtigkeit war nothwendig wegen der Vorbeilassung der zuvorgeschehenen Sünden während der Geduld Gottes, welche bisher die Sünden so hingehen ließ (25, c. 26, a. vgl. Apg. 17, 30.). Der Endzweck bei Gottes jetziger Erweisung seiner Gerechtigkeit ist, daß Gott sey gerecht und rechtfertigend den, der aus dem Glauben an Jesum ist (26, c.).

Die Erlösung in Christo ist der Grund, auf welchem Gottes gnädiges Schenken der Rechtfertigung ruht, geschehen aber ist die Erlösung, indem Gott Christum in seinem Blute als Sühnmittel dargestellt hat zur Erweisung seiner Gerechtigkeit.

Im Blute Christi geschieht also die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit: Christi Blut ist die Sühne, welche Gott zu Stande bringt.

Da Paulus bemerkt, daß die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der in der Zeit der Geduld geschehenen Sünden nothwendig gewesen, so ist klar, daß unter der Gerechtigkeit die richterliche zu verstehen ist.

Wenn in der Auslegung dieser Stelle eine Unsicherheit zurückbleibt, so ist es nur diese, ob man ἱλαστηριον nicht vielmehr mit Sühndeckel zu übersetzen, also an jenen Schemel zu denken habe, welchen Moses auf die Bundeslade legen mußte. Auf diesem

wollte Gott mit Mose zusammenkommen und mit Mose reden von dem Deckel herab zwischen dem Cherubim hervor; ihn mußte der Hohepriester am Versühnungstage mit Blut besprengen, um das durch Israels Sünde entweihte Heiligthum zu versühnen. Paulus würde dann sagen, nur der mit seinem Blute besprengte Christus könne, so wahr Gott gerecht sey, die gnädige Gegenwart Gottes bei den Sündern vermitteln; wollte Gott anders als in dem blutenden Christus uns seine Gnadengegenwart fortwähren lassen, so würde es an Erweisung der richtenden Gerechtigkeit fehlen. Die Bedeutung unserer Stelle für Nothwendigkeit und Weise der Versühnung bleibt also bei dieser Erklärung dieselbe. Aber nirgends stellt sonst die Schrift Christum als das Gegenbild jenes Sühndeckels dar: das Gegenbild des Allerheiligsten ist nach dem Hebräerbriefe vielmehr im Himmel zu suchen, und nicht ist Christus in seinem Blute die Thronstätte sondern er ist mit seinem Blute zu dem himmlischen Throne Gottes aufgefahren (Hebr. 9, 11. 12. 24.).

Nachdem der Apostel in Cap. 4. die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit durch Abrahams Geschichte besiegelt hat, stellt er in 5, 1 ff. die Lebensgüter der Gerechtfertigten dar. Als deren letztes wird genannt, daß sie sich auch in Trübsal rühmen dürfen der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott geben wird. Daß diese Hoffnung gewiß ist, wird durch Christi Tod bewährt. Christus ist, da wir noch schwach waren, für Gottlose gestorben; dadurch stellt Gott seine Liebe zu uns an's Licht; da wir noch Feinde waren, sind wir Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt: vielmehr werden wir als nun in seinem Blute Gerechtfertigte durch ihn gerettet werden (5, 6—10.). Die einst vollbrachte Versöhnung durch seinen Tod wird dem Glaubenden zur Rechtfertigung in seinem Blute (10, a. vgl. mit 9.). Doch kann Paulus auch letztere als Versöhnung bezeichnen (10, b.), wie denn in 2 Kor. 5, 18. und 19. die Versöhnung als auf Golgatha fertig geworden, sofort aber in 20. als durch den Glauben bedingt erscheint.

Weil so in Christo die Rechtfertigung zum Leben zu Stande kommt, ist er nach 5, 12—21. der Stammvater des Lebens, welcher dem Adam als Stammvater des Todes gegenübertritt. Bei der Ausführung dieser Vergleichung ist aber bemerkenswerth, daß

Christi Sterben hier nicht wieder wie in 3, 25. und 5, 8. als Christo von Gott auferlegtes Leiden, sondern als Gnadenthat, als Gehorsamsthat Christi dargestellt wird. „Die Gnade Gottes und die Gabe ist überfließend gewesen auf die Vielen in der Gnade des Einen Menschen Jesus Christus" (V. 15.). Christus hat dem Ungehorsam des Adam seinen Gehorsam gegenübergestellt (V. 19.; wahrscheinlich gehört auch δικαίωμα in V. 18. hieher). Es ist kein Grund zu der Annahme, daß die Rechtfertigung hier von Paulus auf etwas Anderes gegründet werde als in 3, 25. und 5, 9., wo sie sich gründet auf Christi Blut: daß sich Christus von Gott zum Sühnmittel darstellen ließ in seinem Blut, das ist sein Gehorsam gegen Gott, seine Gnadenthat gegen uns. Wie ja auch in Gal. 1, 4; 2, 20. Christi Leiden als eigene Liebesthat erscheint. Die Gegenüberstellung gegen Adams frei erwählte Unthat ist der Grund, warum in Röm. 5. Christi Blutvergießen als freie That erscheint: wogegen in 3, 25. Gottes Ordnen des Todes Christi hervortritt, weil es sich dort handelt um Gottes Erweisen seiner richterlichen Gerechtigkeit in welchem er Bahn schafft für sein Rechtfertigen.

In Cap. 6. wird der Beweis gegeben, daß diese Predigt von der Rechtfertigung des Glaubenden durch die Gnade nicht zum Bleiben in der Sünde führt. Paulus redet ja zu Getauften, also mit Christo Verwachsenen, also der Sünde Abgestorbenen, zu neuem Leben Erstehenden (2—6.). Nur der Gestorbene ist gerechtfertigt, wer aber mit Christo gestorben, der Sünde abgestorben ist, der wird nun auch in Christo nur Gotte leben (7—14.). Gerade daß wir nicht mehr unter der Sünde, sondern unter der Gnade sind, läßt die Sünde nicht mehr über uns herrschen (14 ff.). Diese Entwicklung veranlaßt 3 Aussprüche, welche für uns von Bedeutung sind. 1) 6, 3.: „Wisset ihr nicht, daß wir Alle, die auf Christum getauft sind, sind auf seinen Tod getauft?" Christi Taufbefehl erwähnt nichts von seinem Tod. Auch hören wir nirgends, daß die Apostel die Praxis hatten, den Tod Christi bei der Taufe hervorzuheben. Dennoch betrachtet Paulus als feststehende Wahrheit, daß wir getauft seyen auf Christi Tod. Ein merkwürdiger Beweis, wie central ihm für die Heilsbewirkung Christi Sterben war! Die Taufe wäre bedeutungslos, wenn nicht der,

auf welchen wir getauft werden, für uns gestorben wäre. 2) 6, 10.: „Was Christus gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben auf Ein Mal, was er aber lebet, lebet er Gotte." Der Apostel beweist hiemit, daß auch die mit Christo Gestorbenen fortan göttlich lebendig seyn müssen. Warum lautet aber sein Ausdruck nicht „daß Christus gestorben ist", sondern „was Christus gestorben ist". Der bloße Gleichklang mit „was er lebet" berechtigte noch nicht zu dieser Ausdrucksweise. Wäre nur der Augenblick des Verscheidens das Sterben, so ließe sich das „was er gestorben ist", nicht verstehen. Aber der Tod Christi begann früher: auch sein Leben war ein Sterben, weil ein Leidensleben; sein ganzes Leidensleben hat der Ueberwindung der Sünde gegolten. 3) Der Satz in 6, 14., „ihr seyd nicht mehr unter dem Gesetz" wird in 7, 1 ff. erwiesen, und zwar in V. 4. mit den Worten „ihr seyd getödtet dem Gesetze durch den Leib Christi, so daß ihr geworden seyd einem Anderen, dem der von den Todten auferweckt ist". Die Tödtung des Leibes Christi tödtet die Menschen dem Gesetze, entnimmt sie dem Ehebande mit ihm, übergibt sie Christo zu seinem Eigenthum. Wodurch die Tödtung Christi diese Wirkung hat, wird nicht gesagt, kann aber nach dem Früheren nicht zweifelhaft seyn. Im Blute Christi gerechtfertigt, also vom Fluche des Gesetzes losgekauft sind die Glaubigen nicht mehr dem Gesetze sondern ihrem Befreier verpflichtet. „Ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben, und er ist für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist." Wie Paulus auch in Röm. 14, 9. 8. sagt, Christus sey dazu gestorben und lebendig geworden, damit er über Todte und Lebendige Herr sey, daher wir lebend und sterbend des Herrn seyen. Das Gesetz war der Ausdruck des göttlichen Willens in einem Kreise von Satzungen: nachdem aber der, durch welchen und zu welchem wir geschaffen sind, und welcher insofern das persönliche Gesetz ist, Fleisch geworden, ja dieser Gesalbte Gottes zu unserer Loskaufung vom Fluche des Gesetzes gestorben ist, so gehen unsere Pflichten in dem Einen auf, daß wir nicht mehr uns leben, sondern Ihm.

Nachdem nun Paulus dargestellt hat die Rechtfertigung des Glaubigen durch die Gnade auf Grund von Christi Blutvergießen

(Cap. 3—5.) und daß diese Ordnung Gottes nicht Freiheit zur Sünde, sondern Freiheit wie vom Gesetze so auch von der Sünde bringe (6. und 7.), so kommt er in 7, 25. und 8, 1. 2. zu dem Schlusse, daß also kein Verdammungsurtheil vorhanden sey für die, welche in Christo sind, weil das Gesetz des Lebensgeistes in Christo sie freigemacht hat von dem Gesetze der Sünde und des Todes. „Denn während es dem Gesetze unmöglich war, die Sünde zu verurtheilen, weil sein Wirken abprallte an der Macht des Fleisches, so hat Gott seinen Sohn gesandt in Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und wegen der Sünde und hat also verurtheilt die Sünde in dem Fleische, damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt werde in uns, die wir nach dem Geiste wandeln" (8, 2—4.). Dieß ist die letzte Stelle des Römerbriefes, welche wir zu betrachten haben.

Sie redet von Verurtheilung der Sünde am Fleische — zunächst dem Fleische Christi — aber von einer Verurtheilung, welche dann die Sünde wirklich ihrer Kraft beraubt, also von Machtlosmachung der Sünde auf gerichtlichem Weg. Dadurch ist uns angedeutet, wie wir die Meinung des Paulus aufzufassen haben. Indem im Blute Christi die Gerechtigkeit Gottes sich erwiesen hat, der Fluch des Gesetzes getragen wurde, ist die gerichtliche Verurtheilung der Sünde geschehen, und indem hierauf die Sendung des Geistes an die zur Kindschaft Losgekauften erfolgen konnte (Gal. 3, 14; 4, 6.), ist die Macht des Fleisches durch die höhere des Geistes, das im Fleische wohnende Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo überwunden worden.

Die Briefe an die Galater, Korinther und Römer fallen in die dritte Missionsreise des Paulus; deßhalb würde uns die Zeitfolge nun zu den Reden des Apostels führen, welche die Apostelgeschichte aus der Zeit der Gefangennehmung aufbewahrt hat. Allein nur das Abschiedswort an die ephesinischen Vorsteher enthält einen Ausspruch über Christi Tod, nämlich daß der Herr durch sein Blut die Gemeinde erworben habe zu seinem Eigenthum (20, 28.). Das ist zu vergleichen mit 2 Kor. 5, 14 f. und Röm. 14, 9. In den Vertheidigungsreden zu Jerusalem und Cäsarea war für Darlegung der tieferen Wahrheit keine Gelegenheit: nur

daß der Apostel vor Agrippa bezeugt, daß Leiden und Auferstehen des Messias den Propheten gemäß der Inhalt seines Redens gewesen sey (26, 23.).

Wir gehen also zu den Briefen aus der Gefangenschaft. Der eigenthümliche Zweck des Kolosserbriefs ist in 2, 20. ausgesprochen: seyd ihr mit Christo den Elementen der Welt abgestorben, was laßt ihr Euch Satzungen auflegen, als lebtet ihr noch in der Welt? Schon die Schilderung der Stellung Christi in Gottes Haushaltung, welche Paulus in die Einleitung des Briefes einflicht (1, 13—22.), sieht darauf ab, der Gemeinde zu zeigen, daß wer als versetzt in das Königreich des Sohnes der Liebe diesen hat, in ihm Alles hat. Ist doch sein König der Sohn der Liebe Gottes (1, 13.). Wir haben die Erlösung in ihm (14.), schauen in ihm den unsichtbaren Gott (15, a.). Er ist der Erstgeborene aller Schöpfung, denn durch ihn und zu ihm ist Alles geschaffen und bestehet in ihm (15, b.—17). So ist er auch der Gemeinde Haupt (18, a.). Wie der Mittler der ersten Schöpfung, die aus dem Nichts gerufen wurde (15, b.—17.), so der der zweiten, die aus dem Tod zum Leben ersteht (18, b.—22.). Denn er ist der Erstgeborene aus den Todten, zuerst erstanden und den Brüdern die Bahn des Lebens öffnend (18, b.; vgl. 1 Kor. 15, 20—22.). Dazu ruht in ihm das Vermögen, theils weil Gott die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnen läßt (19.), theils weil Gott durch ihn das All zurechtegebracht zu sich (20.). — Für unseren Zweck ist aus diesem Abschnitte Folgendes herauszuheben: 1) „in welchem wir haben die Erlösung“, wird von Paulus selbst dahin erklärt, „die Vergebung der Sünden“ (14.). Auf sie kam es also vor Allem an, damit wir Erlöste würden. Sie ist das Erste, was Christus vermittelt hat. Also nicht etwa ein Accidens der von ihm vermittelten Heiligung ist sie, sondern die Voraussetzung für die Heiligung. 2) Damit stimmt zusammen, daß Gott die Zurechtbringung des All zu sich vermittelte, indem er Frieden machte. Das Friedenmachen zwischen Gott und der Welt war der Weg, auf welchem das All, auf welchem auch die gottbefeindeten und gottbefeindenden Kolosser (21.) in das rechte Verhältniß zu Gott zurückgebracht wurden. 3) Den Frieden machte Gott durch das Blut des Kreuzes Christi, in dem Fleischesleibe Christi.

Durch seinen Tod brachte er die Menschen in das rechte Verhältniß zu sich zurück, — warum aber nur dieß der Weg zum Frieden seyn konnte, das wird in unserer Stelle nicht gesagt.

Der Grundgedanke von 2, 9—15. ist ausgesprochen in 10, a. „in Christo habt ihr die Erfüllung mit göttlichem Leben“. Die Fülle der Gottheit wohnet ja leiblich in ihm (9.). Er ist auch aller Engel Haupt: wer braucht den Engeln zu dienen (18.), wenn das Haupt aller Engel ihm die Fülle des Lebens gab? (10.) In ihm habt ihr die rechte Beschneidung, das Absterben von der Sünde (11. und 12 α.). In ihm auch die Erweckung zu seinem göttlichen Leben (12 β.). Die Wichtigkeit dieses Gedankens veranlaßt, daß er in 13 α. (nicht mehr bloß in einem Relativsatze wie V. 12., sondern) in einem Hauptsatze ausgesprochen wird. In 13 β. wird dann Gottes Lebendigmachen der in Sünden Todten auf sein Vergeben unserer Sünden und dieses in 14 α. auf sein Auslöschen der wider uns seyenden Handschrift begründet, in 14 β. aber letzteres wiederum in einem Hauptsatze weiter ausgeführt, wie 13 α. die bekräftigende Ausführung von 12 β. gewesen ist. So ist durch 14. derselbe Christus, in welchem wir das Absterben von der Sünde (11. und 12, α.) und das göttliche Aufleben (12, β. und 13.) haben, als der Mittler der Vergebung unserer Sünden gepriesen. Endlich wird in 15. beigefügt, daß Gott in Christi Kreuz auch die teuflischen Mächte öffentlich zu Schanden machte.

Von der wider uns seyenden Handschrift wird in 14. ausdrücklich bemerkt, daß sie durch die Satzungen uns zuwider war*), durch eben solche Satzungen, unter welche die Kolosser sich nun wollten jochen lassen (20.). Aehnlich wie in Gal. 3, 13., daß Christus uns loskaufen mußte von dem Fluche des Gesetzes, indem er ein Fluch für uns wurde, die Christen vor der Rückkehr unter das Gesetz verwarnt. Schon das Daseyn von Satzungen ist ein Zeugniß wider den Menschen, denn für Kinder gibt es nur das Eine Gebot der Liebe. Die Satzungen sind nach 2, 20. nur für die Weltmenschen, daher sie denn auch in Gal. 4, 3. Elemente der Welt genannt werden. Und je mehr Satzungen, desto mehr Uebertretung, desto mehr Tod, desto mehr Schuld.

*) τοις δογμασιν gehört zusammen mit ο — ημιν.

Wenn Gottes Vergebung unserer Uebertretungen geschah, indem er die Handschrift, die wider uns war, auslöschte, so muß die Handschrift unsere Schulden enthalten haben. Und wenn die Schuldschrift aus der Mitte genommen wurde, indem Gott sie heftete an Christi Kreuz, so ist klar, daß am Kreuze unsere Schuld bezahlt worden ist. In welcher Weise bezahlt? das ist in unserer Stelle nicht ausgesprochen.

Indem aber Gott an Christi Kreuz für sich die Bezahlung unserer Schuld erwirkte, hat er hiemit zugleich den teuflischen Mächten ihre Gewalt über uns ausgezogen*). Denn die auf uns liegende Schuld war der Stützpunkt ihrer Gewalt. Ganz wie Jesus selbst in Joh. 12, 31. bezeugt, daß indem über die Welt das Gericht ergeht, der Fürst der Welt hinausgeworfen wird. Und diese Abthuung ihrer Gewalt war ein zu Schanden machen der teuflischen Mächte, und zwar ein öffentliches, denn zwar die Menschen, die unter dem Kreuze Christi standen, verstanden diesen Vorgang nicht, aber wohl die heiligen Engel, welche bei Christi Tod so gut als einst bei seiner Geburt zugegen waren, — dazu ist für die Menschen aller Zeiten Christi Kreuz jetzt das Zeichen, dessen sie sich wider die Teufel rühmen dürfen.

Wie können nun die Kolosser sich noch in irgend einer Abhängigkeit von der Geisterwelt glauben, da Christi Kreuz der Triumph über die bösen Engel, der erhöhete Christus aber, dem sie angehören, das Haupt der guten Engel ist (10.)?

Der Uebergang von dem „Euch" in 13 α. zu dem „uns" in 13 β. und 14. erklärt sich einfach daraus, daß es nicht erscheinen soll, als wollte Paulus nur die Kolosser als in Sünden todt gewesene Menschen behandeln: die communicative Redeweise dringt sich einem demüthigen und weisen Prediger immer wieder auf**). Man darf also nicht meinen, als wollte mit 13 β. ein Uebergang

*) Zu *ἀπεκδυσαμενος* ist entweder Eph. 1, 23. *πληρουμενου* oder Röm. 3, 25. *προεθετο* zu vergleichen. Erstere Stelle beweist, daß man *ἀπεκδυσαμενος* geradezu transitiv nehmen darf, letztere Stelle zeigt, daß wenn man will, *ἀπεκδυσαμενος* = sibi exuens stehen kann, wobei sibi wie in Röm. 3, 25. ein Dativ commodi wäre: Gott hat, was er an Christi Kreuz gethan, zu seiner Ehre gethan, wie zur Erweisung seiner Gerechtigkeit so zu seinem triumphirenden Ausziehen der Teufel.

**) Vgl. Röm. 7, 4.

von den Heidenchristen zu den Judenchristen geschehen *), wobei unpassender Weise der Schein entstände, als ob nur die Judenchristen die Vergebung bedurft und erhalten hätten, welche doch Allen in Christi Erlösung zu Theil geworden (1, 14; 3, 13.). Denn eine Handschrift lag auch wider die Heiden vor und zwar eine Handschrift, die durch die Satzungen wider sie war: sie hatten das Gewissensgesetz und auch dessen Gebote gestalten sich für Weltmenschen zu einer Menge von äußerlichen Satzungen. Auch in Gal. 4. gilt ja, was von Gesetz und Satzungen gesagt wird, zwar zunächst, aber nicht allein vom Gesetze Mosis, denn Christi Loskaufung derer unter dem Gesetze macht nach V. 6. auch die Heiden zu Kindern und die Beugung der galatischen Heidenchristen (8.) unter die dürftigen Elemente wird in V. 9. als eine Rückkehr dargestellt.

Wenn es die Sache des Propheten war, aus Offenbarung zu reden, die des Lehrers, das Ergebniß seiner Gnosis vorzutragen **), die des Hirten, den täglichen Bedürfnissen der Gemeinde abzuhelfen, so kann man die Eigenthümlichkeit des Epheserbriefes nicht unpassend so bezeichnen, daß Paulus ihn als Prophet geschrieben habe, während er z. B. in den Korintherbriefen vorherrschend die Hirtenstimme erhebt, im Römer- und Kolosserbrief vorherrschend Lehrer ist. Nicht als fehlte in letzteren Solches, das Paulus nur aus Offenbarung wissen konnte ***), aber sie setzen sich bestimmte Zwecke der Lehre oder Ermahnung vor, welche der Apostel in überdachter Weise zu erreichen strebt, dagegen im Epheserbrief hat (wenigstens bis in das 4. Cap. hinein) nicht die Fixirung eines bestimmten Zieles, sondern die Ueberfülle der Seele von Geistesgedanken die Feder geführt. — Sie treibt den Apostel zuerst zu lobpreisender Darlegung der in Christo gegebenen Segensfülle (1, 1—14.). Indem es in diesem Zusammenhange heißt, „Gott hat uns begnadigt in dem Geliebten, in welchem wir haben die Loskaufung durch sein Blut, die Vergebung der Uebertretungen": so erkennen wir erstens, daß nur Christi Loskaufen der Menschen

*) Gegen Hofmanns Schriftbeweis 1, 304.

**) 1 Kor. 14, 6.

***) Vergl. vielmehr z. B. im 1. Korintherbriefe 15, 23 ff. und 51 ff., im Römerbriefe 11, 25 f., im Kolosserbriefe 1, 15 ff.

durch sein Blut die Gnadenerweisungen Gottes vermitteln konnte, zweitens daß es vor Allem die Verhaftung in Schuld und Strafe ist, wovon eine Loskaufung geschehen mußte. — Wie 1, 7. mit Kol. 1, 14., so ist 2, 13 ff. mit Röm. 7, 4. parallel. Die heidnischen Epheser sind im Blute Christi nahe geworden, denn Er ist der Friede zwischen Juden und Heiden, welcher diese Beiden Eins gemacht und die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen hat, die Feindschaft. Nämlich indem er in seinem Fleische abgethan hat das Gesetz der vielen Gebote, welche als schlechtweg befehlende Satzungen dem äußeren Leben Israels das eigenthümliche, den Sinn der Heiden abstoßende Gepräge gaben. Bei diesem Abthun war Christi Zweck, daß er die Zwei schaffe in sich zu Einem neuen Menschen, Frieden zwischen ihnen machend, und zurechtbringe die Beiden in Einem Leibe vereinigt zu Gott durch das Kreuz, tödtend durch dasselbe die zwischen ihnen waltende Feindschaft. Nicht der Menschen Neuschaffung selbst, auch nicht die Versöhnung selbst konnte aus dem Abthun des mosaischen Gesetzes resultiren, wohl aber daß die anderweitig begründete Neuschaffung und Versöhnung Heiden und Juden zu Einem neuen Menschen machte und sie in Einem Leibe Gott zuführte. Inwiefern aber die Tödtung des Fleisches Christi abthun konnte das Gesetz der Gebote in Satzungen, wird von Paulus nicht ausdrücklich gesagt. Geschah es indem am Fleische Christi der Fluch des Gesetzes sich vollstreckte und hiemit das Gesetz seine Verpflichtungskraft verlor? Daß Paulus an Christi Tragen des Fluches denkt, ist allerdings wahrscheinlich, weil er vom Abthun des Gesetzes am Fleische Christi redet, also an dem, was der Sitz der Sünde ist. Doch konnte die Vollstreckung des Gesetzesfluches an sich die Verpflichtungskraft des Gesetzes noch nicht zu Ende bringen, sondern sie kam zum Ende, weil die verflucht Gewesenen nun rechtlich gehören dem, der für sie zum Fluche wurde. — In Kol. 3, 13. werden die Christen ermahnt, einander zu vergeben, wie auch Christus, dagegen in Eph. 4, 32. wie Gott in Christo ihnen vergeben habe. Das „Gott hat vergeben“ wird dann in 5, 1. „werdet also Nachfolger Gottes als geliebte Kinder“ weiter geführt, das „in Christo“ wird weiter geführt in 5, 2. „wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebet und sich selbst für uns hingegeben hat

als Opfer und blutiges Opfer Gotte zum ſüßen Geruch". Chriſti eigene Liebesthat iſt es alſo, kraft deren Gott in ihm uns vergeben konnte. Sie beſtand darin, daß er ſich für uns Gotte zum Opfer in den Tod gegeben. Und dieſes freie Opfer der Liebe war Gotte ein ſüßer Geruch. Dieſes letzte iſt es beſonders was die Eigenthümlichkeit unſerer Stelle bildet.

Da wie der Brief an Philemon ſo auch der an die Philipper auf das Verſühnungswerk Chriſti nicht Rückſicht nehmen, ſo bleiben uns nur noch die Paſtoralbriefe übrig welche wegen der Unſicherheit ihrer Abfaſſungszeit eine chronologiſche Einreihung ſchwierig machen. In Tit. 2, 14. ſagt Paulus, daß Chriſtus ſich ſelbſt für uns gegeben habe, um uns von aller Ungerechtigkeit zu erlöſen, wobei nicht näher erſichtlich wird, wodurch ſein Tod unſere Herzen von der Macht der Sünde befreit. In 1 Tim. 2, 5. wird die Allgemeinheit des göttlichen Erlöſungswillens durch die Einheit Gottes und die Einheit des Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen begründet, die Mittlerthätigkeit Jeſu aber in 6a. dahin beſchrieben, daß er „ſich ſelbſt als Gegen-Löſegeld für Alle gegeben habe". Die Dahingabe ſeines Lebens iſt der Preis womit er die Herausgabe aller Menſchen aus der Haft erſetzt.

Sämmtliche Stellen des Paulus werden ſich unter die nachfolgenden Geſichtspunkte ordnen laſſen. Chriſtus hat uns losgekauft von dem Fluche des Geſetzes, von der Verpflichtung für das Geſetz, von der Macht der Sünde, von der Macht der teufliſchen Mächte.

Und zwar iſt es die Loskaufung vom Fluche des Geſetzes, woraus jede andere Befreiung ſich verſtehen läßt. So die Befreiung von der Verpflichtung für das Geſetz. Weil der Fluch des Geſetzes von uns genommen iſt, ſo kann das Geſetz der Gebote in Satzungen ſeine Anſprüche auf unſeren Gehorſam nicht mehr fortſetzen, vielmehr gehören wir nun rechtmäßiger Weiſe dem, welcher uns mit ſeinem eigenen Leben losgekauft hat, und uns treibt ſtatt des Geſetzesſteckens der Geiſt des Sohnes Gottes, welcher den Losgekauften gegeben iſt (Gal. 4, 4—7. 2 Kor. 5, 14 f. Röm. 7, 4; 14, 9.). Ebenſo iſt die Befreiung von der Macht der Sünde vorhanden durch die Loskaufung von des Geſetzes

Fluch, eben weil dem Losgekauften der Geist der Kindschaft zu Theil wird, welcher freudig thut was dem Vater gefällt, oder weil die dem Ehejoche des Gesetzes Entnommenen in die Ehe mit dem Auferstandenen getreten sind, woraus ein Fruchttragen für Gott entspringt, ein Absterben für die Sünde und Aufleben für Gott (Röm. 8, 3. Tit. 2, 14. Gal. 3, 13 f. 4, 5. 6. Röm. 7, 4; 6, 3—11.). Nicht minder ist die Befreiung von dem Fluche des Gesetzes eine Befreiung von des Teufels Macht, denn nur die Scheidung der Verfluchten von dem lebendigen Gott ist es, was den teuflischen Mächten ihre Gewalt über den Menschen leiht.

Dagegen läßt sich die Befreiung vom Fluche des Gesetzes nicht auch umgekehrt ableiten aus der Befreiung von der Verpflichtung für das Gesetz oder von der Sünde und des Teufels Macht: für eine solche Ableitung gibt keine Stelle des Paulus einen Anhaltspunkt. Sie wird vielmehr ausgeschlossen, indem der Apostel in Kol. 1, 14. und Eph. 1, 7. die in Christo geschehene Loskaufung kurzweg als Vergebung der Sünden erklärt, so daß also diese, folglich die Befreiung vom Fluche die Seele der Freiheit ist.

Die Loskaufung von dem Fluche des Gesetzes aber ist geschehen, indem Christus für uns ein Fluch geworden ist. Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht. Er hat seine Gerechtigkeit erwiesen, indem er Christum als Sühnmittel darstellte in seinem Blut.

Gott hat Solches gethan: Christus ist geschlachtet als das Passahlamm.

Andererseits war es aber Christi eigener Gnadenwille gegen uns, kraft dessen solches geschehen ist. Christus hat uns geliebet und sich selbst für uns dargegeben. Sein Leiden war eine freie Gehorsamsthat gegen Gott. Und diese freie That des Gehorsams gegen Gott, der Gnade gegen uns, war Gotte ein Opfer zu lieblichem Geruch.

Die Versühnungslehre des Hebräerbriefs hat ein so eigenthümliches Gepräge, daß auch, wer den Paulus für seinen Verfasser hält, eine gesonderte Behandlung derselben billigen muß.

Dieses Sendschreiben stellt die Allgenugsamkeit Christi dar, um die hebräischen Christen zu bewegen, daß sie mit ungetheiltem

Herzen im Glauben an Ihn ihre Seligkeit schaffen, insbesondere nicht ferner durch die Anhänglichkeit an jüdisches Gesetz und Opfer oder durch die Furcht vor ihren Volksgenossen das Herz halbiren lassen. Zu diesem Zwecke wird in 1, 5. bis 2, 18. Christi Erhabenheit über die Engel; in 3, 1. bis 4, 13. seine Erhabenheit über Moses; in 4, 14. bis 10, 18. die Vollkommenheit seines Priesterthums dargethan.

Schon die einleitenden Worte in 1, 1—4., welche in kurzen Zügen die Majestät Christi zusammenfassen, erwähnen, daß er „eine Reinigung unserer Sünden gemacht hat“ und zwar „durch sich selbst“. Doch ist hier noch nicht zu sehen, weder was unter dieser Reinigung zu verstehen, noch wie er dieselbe durch sich selbst zu Stande gebracht.

Die Vergleichung Christi mit den Engeln 1, 5—14. führt in 2, 1—4. zu der Ermahnung, auf das von ihm dargebotene Heil mit höchstem Ernste zu achten, da ja schon das durch Engel geredete Wort nicht ungestraft durfte übertreten werden; in 2, 5 ff. aber wird das Gesagte durch die Beifügung verstärkt, daß auch die zukünftige Welt nicht den Engeln, sondern dem Menschen Jesus von Gott untergethan sey. Und sehen wir Jesu für jetzt noch nicht Alles untergethan, so ist doch seine tiefste Erniedrigung bereits verwandelt in Herrlichkeit, indem der unter die Engel erniedrigt Gewesene gekrönt ist, gekrönt gerade wegen seines Todesleidens, welches er für Alle schmecken sollte (8. und 9.). Seine Vollendung durch Leiden war gottgeziemlich, weil der Heiligende und die von ihm geheiligt werden aus Einem Stamme sind; nennt er sie schon durch den Mund der Propheten seine Brüder, seine Kinder, so hat er nun ihr Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod abzuthun den der die Macht des Todes über sie hatte und die von Todesfurcht Geknechteten frei zu machen. Ohne Gleichwerden mit seinen Brüdern hätte er gar nicht den barmherzigen Sinn gewinnen können, aus welchem ein treues Verwalten des Priesterthums zur Sühnung der Sünden entspringt, selbst versucht durch's Leiden hat er erst den Sinn, der den in Versuchung Stehenden hilfreich wird (10—18.).

So benützt der Verfasser schon die erste Gelegenheit, um die hebräischen Christen von ihren Bedenken an dem Todesleiden des

Messias frei zu machen. Christus wird von ihm bezeichnet als der Heiligende, dann als der Hohepriester gegenüber von Gott zu sühnen die Sünden des Volks; es wird gesagt, daß er durch seinen Tod abgethan habe den, der die Gewalt des Todes hatte. Aber wie er die Sühnung vollbrachte, in welcher Weise sein Tod zur Ueberwindung des Todesfürsten wurde, wird noch nicht ausgeführt.

Die Vergleichung Christi mit Moses kommt nicht auf Jesu Sühnen zu reden, dagegen folgt nun von 4, 14. an die Entwicklung seines Hohenpriesterthums.

Sie beginnt mit der Aufforderung: da wir einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel gegangen ist, lasset uns festhalten am Bekenntniß! Schon in 1, 3. war ja gesagt, daß der Sohn nach vollbrachter Reinigung unserer Sünden sich gesetzt habe zur Rechten der Majestät in der Höhe. Aber ehe dieses, daß Christus ein durch die Himmel gegangener Priester ist, näher entwickelt wird, fällt vorerst darauf der Blick, daß er ein Hoherpriester ist, welcher mit unseren Schwachheiten Mitleiden haben kann, weil er versucht ist in allen Stücken wie wir (4, 15. bis 5, 3.) und daß er nicht durch eigene Anmaßung, sondern durch göttliche Berufung Hoherpriester geworden ist (5, 4—6.). Jenes Mitleiden hat er gelernt und dieser Berufung Gottes ist er seinerseits entgegengekommen, indem er in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen an den, der ihn konnte vom Tode retten, mit starkem Geschrei und Thränen geopfert und Erhörung aus der Angst gefunden hat, denn so hat er auf dem Leidenswege den Gehorsam gelernt, die Vollendung erreicht und ist nun nach erreichter Vollendung für Alle, die ihm gehorchen, geworden Ursächer ewigen Heils, denn Gott hat den also Vollendeten begrüßt als Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks (7—10.). In diesen letzten Worten hat sich der Verfasser zurückgewandt zu dem Hindurchgegangenseyn durch die Himmel, mit dessen Hervorhebung er in 4, 14. begonnen hatte.

Doch kann eine nähere Entwicklung dieser hohen Wahrheit nicht geschehen, ohne daß die Herzen der Leser durch ernsten Zuspruch zuvor bereitet worden (5, 11. bis 6, 20.). Mit 6, 20. steht dann der Apostel wieder bei dem Punkte, den er entwickeln will. „Jesus ist in's Allerheiligste für uns eingegangen,

indem er nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit."

Nun folgt in Cap. 7. zunächst der Nachweis, inwiefern Melchisedek sich eignete, Vorbild des Priesterthums Christi zu seyn; ohne Vater und Mutter, ohne Anfang und Ende des Lebens steht er in der Schrift da als Priester in Ewigkeit und indem er den Abraham segnet und von ihm den Zehnten empfängt, beweist er seine Erhabenheit über das priesterliche Geschlecht, welches aus Abrahams Lenden sproßt (V. 1—10.). Dann wird den hebräischen Christen gezeigt, wie aus dem Ausspruche des Psalm 110. hervorgehe, daß durch das levitische Priesterthum keine Vollendung zu Stande komme: wie könnte sonst die Schrift einen Priester nach Melchisedek's statt nach Aaron's Ordnung weissagen und zwar einen solchen, welcher in Ewigkeit Priester, also ganz andern Wesens seyn werde, denn die levitischen? (V. 11—19.) Und zwar beweist der feierliche Schwur, mit welchem dieser Priester der Zukunft im Psalme verkündigt wird, daß er eines besseren Bundes Bürge ist, denn die levitischen (20—22.). Die Ausführung dieser letzten Punkte ist so gehalten, daß sie schon übergeht in die Darlegung dessen, wodurch das Priesterthum Christi das Gegenbild Melchisedek's ist: mit 7, 23. aber ist der Verfasser völlig bei diesem Ziele seiner Entwicklung angelangt.

Während die Vielheit der levitischen Priester dadurch zu Stande kommt, daß einer nach dem andern stirbt, so hat dagegen Christus, weil er in Ewigkeit bleibt, ein unvergängliches Priesterthum (V. 23—25.). Er ist nun endlich der Hohepriester, welcher unserem Bedürfnisse entspricht, weil sein Inneres heilig, fehllos, fleckenlos, vom Wesen der Sünder geschieden und weil er höher als die Himmel geworden ist (V. 26.). Kraft seiner Heiligkeit hat seine Einmalige Selbstopferung ewige Giltigkeit und steht er den Priestern des Gesetzes, die voll Schwachheit waren, gegenüber als der für ewig vollendete Sohn (27. und 28.). Und weil er höher als die Himmel geworden ist oder weil er sich zur Rechten Gottes gesetzet hat, so ist er der priesterliche Pfleger des himmlischen Heiligthums (8, 1 f.).

Dieser letzte Punkt ist dem Verfasser die Hauptsache bei seiner Ausführung (8, 1.). Je schwerer es dem natürlichen Herzen wird,

freudig zu vertrauen auf einen Messias, der als Missethäter von der Erde verstoßen wurde*), desto energischer muß unser Apostel hervorheben, daß wenn der Messias auf Erden wäre, er gar nicht Priester wäre, denn die priesterliche Verwaltung des irdischen abbildlichen Heiligthums ist ja in der Leviten Hand (4. und 5.). Christus hat einen bessern Priesterdienst, wie er des besseren von Jeremias geweissagten Bundes Vermittler ist (6—13.). Das Heiligthum, worein der levitische Hohepriester geht, ist von weltlichem Stoff, Christus ist nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um für uns zu erscheinen vor Gottes Angesicht. Der levitische Hohepriester geht jedes Jahr in's Allerheiligste, weil das Thierblut, mit welchem er hineingeht, niemals die Sünden wirklich hinwegnimmt, Christus ist Einmal für immer mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum eingegangen, nachdem er eine ewige Erlösung gefunden hat (9, 1—10, 18.).

Dieß sind die Grundzüge des Entwicklungsgangs.

In zwei Abschnitte zerfällt das priesterliche Walten Christi, in das Walten auf Erden und in das himmlische. Eben wie das Thun Aarons am Versöhnungstage ein doppeltes war, das eine außerhalb des Zeltes vor dem Altar, das andere im Allerheiligsten.

Christi Priesterthum im Himmel beginnt mit seinem Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns bei seiner Himmelfahrt. Er tritt mit seinem Blute in das obere Heiligthum, dessen irdisches Abbild das Allerheiligste der Stiftshütte ist, zu jener Thronstätte Gottes, innerhalb deren hernach Johannes in der Apokalypse das geschlachtete Lamm erblickt, in die herrlichste Offenbarungsstätte der göttlichen Heiligkeit. Daß er hier erscheinen darf mit seinem Blute, ist Gottes feierliche Anerkennung seines Versöhnungswerkes, wie der Eintritt Aarons in's Heiligste der Stiftshütte, wo die Gegenwart Gottes war, die göttliche Anerkennung von Aarons-Sühnopfer enthielt. Zugleich mußte Aaron durch die Sprengung des Blutes das Heiligthum reinigen von den Befleckun-

*) Vgl. Joh. 12, 34.: wir haben gehöret aus dem Gesetz, daß der Messias bleibt in Ewigkeit.



gen, die ihm durch sein Stehen in der Mitte eines sündigen Volks erwachsen sind. Auch diese Reinigung der irdischen Abbilder fand nach 9, 23. bei Christi Eintritt in den Himmel ihr himmlisches Gegenbild. „Es war nothwendig, daß die Abbilder des Himmlischen mit Thierblut gereiniget wurden, das Himmlische selbst aber mit besseren Opfern.“ Warum die Reinigung des Himmlischen erforderlich war, und wie sie geschah, spricht der Apostel nicht aus, aber wenn die Gegenwart von Sündern beim irdischen Heiligthum diesem Befleckung brachte, so würde der Eintritt von Sündern in den Himmel dem himmlischen Heiligthum Befleckung bringen, und gegen diese wird es gereinigt, indem des Menschensohn mit seinem Blute für seine Brüder in den Himmel geht.

Das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes mit seinem Blute, um sich Gotte als das Opfer darzustellen, ist ein Einmaliges, wie sein Leiden und Blutvergießen nur Einmal geschehen ist, 9, 24—26., aber dann folgt sein immerwährendes Fürbitten für uns, auf welchem sein gänzliches Retten der Sünder beruht: um der fortwährenden Fürbitte willen ist sein priesterliches Walten im Himmel unvergänglich, 7, 24. 25.

Unser Idealismus meint wohl der Ehre des Apostels die Versicherung schuldig zu seyn, daß dieses Treten Christi vor das Angesicht Gottes, dieses Reinigen des himmlischen Heiligthums, zuletzt wohl auch das Fürbitten Christi nicht für Wirklichkeit gelten, sondern nur die Einkleidung von Ideen seyn wolle. In der That ist es aber nicht die Vernunft sondern das Vorurtheil, welches vor den Realitäten der himmlischen Welt eine Scheue hat. Wenn Christi Sühnen auf Erden Wirklichkeit ist, warum nicht auch das Darstellen seiner Sühnung in der oberen Welt? Wie die Feier der Menschwerdung durch eine Erscheinung der Engel auf Erden, so war die himmlische Feier der Rückkehr des Sohnes und der Anerkennung seines Sühnungswerkes das Gottgeziemliche.

Das priesterliche Thun Christi auf Erden bestand in seiner Opferung. Schon das Emporsenden des Gebets und Flehens zu dem, der ihn von dem Tode retten konnte, wird in 5, 7. ein Opfern genannt; προςφερειν ist nach 5, 1. und 8, 3. der solenne Ausdruck für die priesterliche Darbringung. Das Ende seines Flehens war ja in Gethsemane nicht dieses „laß den Kelch an

mir vorübergehen" vielmehr „nicht wie ich will, sondern wie du willst, — ist's nicht möglich, daß dieser Kelch an mir vorübergehe, so geschehe dein Wille." Und die Erhörung, welche ihm zu Theil ward, war nicht die Rettung vom Tode, sondern die Rettung „von der Angst." Deshalb war sein Beten das vor Gott und in Gottes Kraft geschehende Ringen des Geisteswillens mit dem Naturwillen, bis der Naturwille aufgeopfert war. In dem „starken Geschrei und den Thränen" machte sich der Todesschmerz des sterbenden Naturwillens Luft. Das Aufopfern ist aber das rechte Opfern: ein unter tiefem Schmerze der Natur geschehendes Darbringen des Eigenthums. Dieser Opferung des Willens folgte dann die des Leibes nach 10, 10. Uns Menschen wird oft nur die Opferung des Willens auferlegt, das Gut selbst aber, zu dessen Opferung der Wille sich hergeben mußte, hernach dennoch gelassen; Christus mußte nicht bloß willig werden, sein Leben aufzuopfern, sondern es kam zur Darangabe seines Lebens selbst. Umgekehrt müssen wir Menschen bisweilen unser Liebstes hergeben, und meinen es geopfert zu haben, ohne daß das Hergeben ein Opfern war, denn es war nur ein Müssen, unser Wille war nicht darin; bei Christus aber ist dem Opfern des Leibes das Opfern des Willens vorangegangen, daher sein Dargeben des Lebens ein wirkliches Opfern war. Eben deshalb kann in 9, 14. gesagt werden, daß Christus *sich selber* Gotte geopfert habe. Er hat ja nicht nur seinen Willen, sondern auch sein Leben, und er hat nicht nur sein äußeres Leben, sondern in seinem Leben seinen Willen Gotte dargebracht. Und zwar hat er sich als einen Fehllosen Gotte dargebracht, weil das Leben, welches er darbrachte, ein heiliges Leben war. Und zwar hat er sich Gotte geopfert durch ewigen Geist. Zwar war es das menschliche Mitleid, in eigener Erfahrung unserer Schwachheit von ihm gewonnen, woraus der treue, priesterliche Sinn erwuchs, der ihn zum Sühnen unserer Sünden trieb 2, 17., aber dieses nun so menschlich schlagende Herz war der Geist des ewigen Sohnes, der um unsertwillen Fleisch und Blut an sich genommen hat 2, 14. Und eben auf dieser Ewigkeit seines Geistes beruhte sein Recht zum Priesterthum. Nicht aus Levi's, sondern aus Juda's Stamm ist Jesus gekommen, so daß ihm das gesetzliche Recht

zum Priesterthum zu fehlen schien, aber anstatt des „Gesetzes fleischlichen Gebotes" gab ihm „die Kraft seines unauflöslichen Lebens" die Berechtigung 7, 14. 16.

Auch Jesu himmlisches Darstellen seines auf Erden dargebrachten Opfers wird Opfern genannt 9, 25; 8, 3. b. vgl. mit 4. Ja es kann scheinen, als wäre dem Apostel das himmlische Thun des Hohenpriesters wichtiger als das irdische. Nennt er es ja doch die Hauptsache seiner Ausführung, daß wir einen Hohenpriester haben, der sich zur Rechten der Majestät gesetzet habe, und sagt, daß Christus, wenn er auf Erden wäre, gar nicht Priester wäre 8, 1. 4. Gleichwohl ist gewiß, daß die Sühnung geschehen ist nicht erst durch das, was im Himmel, sondern durch das, was auf Erden geschah. Denn die Reinigung unserer Sünden war nach 1, 3. schon geschehen, als sich der Sohn zur Rechten Gottes setzte, die ewige Erlösung nach 9, 12. schon gefunden, als er in's Heiligthum gieng. Aber was würde uns dieses Sühnopfer Christi auf Erden nützen, wenn es im Himmel nicht anerkannt würde? Die göttliche Anerkennung desselben aber ist geschehen, indem Christus sein vergossenes Blut in das obere Heiligthum bringen durfte. Wie die Wirkung des alttestamentlichen Thierblutes zur fleischlichen Reinigung dem Eintritt des Hohenpriesters in's weltliche Heiligthum entsprach, so entspricht dem Eintritt Christi in's himmlische Heiligthum, daß dieser Hohepriester die „zukünftigen" Güter, die Güter der zukünftigen Welt, die himmlischen, ewigen uns erworben hat*). Und die Betonung dieser Bedeutung von dieses Priesters Eingang in den Himmel war gegenüber von den hebräischen Christen um so nöthiger, je schwerer sie sich in die Hinwegraffung des Messias von der Erde finden konnten.

Aber worauf beruhte nun eigentlich die Kraft des Golgathaopfers zur Sühnung der Sünden? Eine ausdrückliche Antwort gibt uns der Apostel nicht, aber aus 9, 14. leuchtet sie hervor. Mit 13. und 14. wird begründet, daß Christus wahrhaftig eine

---

*) Vgl. 9, 1: *κοσμικον*. 13: *σαρκος καθαροτητα*. 11: *μελλοντων αγαθων*. 2, 5: *οικουμενην μελλουσαν*. 6, 5. 4: *δυναμεις μελλοντος αιωνος, δωρεας επουρανιου*.

ewige Erlösung gefunden hat, (12): er hat sich ja durch ewigen Geist fehllos Gotte dargebracht. Auf der Fehllosigkeit des Dargebrachten und darauf, daß ewiger Geist die treibende Seele der Darbringung war, beruht ihre Kraft, ewige Erlösung zu stiften. Christus hat Gotte ein Opfer von unendlichem Werthe geopfert. Am nächsten verwandt ist das Paulinische: er hat sich selbst für uns dargegeben, als Gabe und blutiges Opfer, Gotte zum süßen Geruch Eph. 5, 2.

Wäre in 9, 28. zu übersetzen „Christus Einmal geopfert um Vieler Sünden auf sich zu nehmen," so würde auch diese Stelle über die Weise, wie Christi Opferung sühnend ward, einen Aufschluß geben. Und zwar denselben, wie 1. Pet. 2, 24. und Gal. 3, 13: sein Tragen unserer Last wäre unsere Befreiung von unserer Last. Allein dieß kann nicht wohl der Sinn dieses Ausspruchs seyn, weil hier das προσενεχθηναι dem ανενεγκειν vorangeht, wogegen das „auf sich Nehmen der Sünden" dem Geopfertwerden vorangehen müßte. Es ist also zu übersetzen: „um Vieler Sünden hinwegzunehmen." Das Wort besagt so viel, wie in 26 αθετησιν.

Wir kommen zu den Johanneischen Schriften. Zunächst zu den Visionen, welche der Apokalyptiker empfangen hat.

In der ersten stellt sich ihm Jesus dar in der Königsgestalt, 1, 13 ff. Aber schon hier hören wir Jesu Wort: ich war todt und siehe, lebendig bin ich in die Ewigkeiten der Ewigkeiten und habe die Schlüssel des Todes und des Hades empfangen 1, 18; — durch den Tod hindurch ist Christus der Fürst des Lebens und Herr des Todes geworden. Sogleich bei der zweiten Vision, bei der Eröffnung des versiegelten Buches, sieht Johannes dann ein „Lamm wie geschlachtet" 5, 6. Und von nun an schaut er ihn fast immer als Lamm, hört ihn so nennen und nennt ihn selber so: z. B. 6, 1; 7, 9; 14, 1; 21, 9. Das geschlachtete Lamm hat die Menschen Gotte erkauft in seinem Blute; durch dieses Blut wird der Verkläger besiegt; vor der Anbetung des Thieres kann sich nur bewahren, wessen Name von Gründung der Welt her im Lebensbuche des geschlachteten Lammes geschrieben steht; in diesem Blute muß seine Kleider waschen, im Lebens-

buche des Lammes geschrieben stehen, des Lammes Namen auf der Stirne tragen, wer zur Seligkeit eingehen will. 5, 9; 14, 4; 12, 10 f.; 13, 8; 7, 14; 21, 27; 14, 1. Stehen vor dem Throne des Lammes, dem Lamme folgen, wohin es geht, von ihm zum Lebenswasser geleitet werden, an seinem Hochzeitmahle theilnehmen, ist unsere Seligkeit; daß das Lamm des himmlischen Jerusalems Tempel und Leuchte ist, und daß sein Thron darin steht, ist die Herrlichkeit der neuen Stadt, 7, 9; 14, 4; 7, 17; 19, 9; 21, 22. 27; 22, 3. Die Ueberwinder singen das Lied Mosis und des Lammes: Mosis Gesetzesernst und des Lammes Liebe bis in den Tod ist es, woraus ihre Psalmen quellen 15, 3. Jesus ist also der Heiland, weil er das Lamm ist. Aber nicht bloß dieß, auch seine königliche und richterliche Herrlichkeit ruht auf diesem Grund, denn so rufen ihm vor seiner Eröffnung der sieben Siegel die vierundzwanzig Aeltesten zu: würdig bist du zu nehmen das Buch und aufzuthun seine Siegel, weil du geschlachtet bist, und uns Gotte erkauft hast in deinem Blute 5, 9. Die Eröffnung der Siegel ist der himmlische Hintergrund der Gerichte, die über die Erde kommen, bis Alles vollendet ist: daß Jesus die Siegel öffnet, bezeichnet ihn als den, der zur Rechten Gottes sitzt, in den Wolken des Himmels kommt, alle Macht im Himmel und auf Erden empfangen hat; dieser Königsmacht ist er aber würdig geworden, weil er geschlachtet ist. Wie für Gott, so hat er auch für sich selbst uns erkauft in seinem Blut 14, 4. (vgl. Röm. 14, 9.). Auch die viel tausend Engel rufen: würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu nehmen Macht, Reichthum 2c. 5, 12. 13. Wie aber die Seligkeit der Seligen darin ruht, daß Jesus das Lamm ist, so ergibt sich für die Verdammten eben daraus auch eine Verschärfung des Gerichts, weil sie den, der um ihretwillen geschlachtet ward, verworfen haben: sie rufen den Bergen zu, bedecket uns vor des Lammes Zorn 6, 16. — Kurz, daß unsere Seligkeit, Jesu Königsmacht, sein Richterernst in seinem Geschlachtetseyn ruht, ist der Grund, warum Jesus in diesen Visionen der göttlichen Gerichte und Rettungen so vorherrschend als das Lamm erscheint. Jesu Sühnen ist die Wurzel unseres Heils, der Weltgeschichte, sogar seiner Königsmacht.

Dem Inhalte der Visionen entsprechen die Prädikate, welche Johannes in dem Gruße an seine Leser 1, 5. Christo beilegt: „Gnade sey mit Euch und Friede von Jesu Christo, dem treuen Zeugen" — die Offenbarung dessen, was in Bälde geschehen soll, ist ein aus dem treuen Herzen Jesu entsprungenes Zeugniß, — „dem Erstgeborenen der Todten und dem Fürsten der Könige der Erde" — durch den Tod hindurch ist Jesus der Bahnbrecher des Lebens und der erhabene Herrscher geworden, — „der uns geliebet und gelöset hat von unseren Sünden in seinem Blute und uns gemacht hat zu einem Königthum, zu Priestern Gotte und seinem Vater," — das geschlachtete Lamm ist der Grund unseres Heils.

Nach der Taufe hatte der Täufer Jesum erkannt und seinen Jüngern gezeigt als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, das waren die Anfänge der neutestamentlichen Offenbarung; zwei Menschenalter hernach naht sich die Offenbarung ihrem Abschluße in den Visionen dessen, der einst des Täufers Jünger gewesen war, und der Visionen Mittelpunkt ist der Jesus, welcher als das Lamm der Heiland und der König ist; es ist derselbe, welcher den erhöhten Jesum als das Lamm erblickt, und der uns des Täufers Wort erzählt „siehe das ist Gottes Lamm."

Eben dieser stand unter Jesu Kreuz, als die Soldaten den Missethätern zu beiden Seiten des Kreuzes die Beine brachen: „als sie aber zu Jesu kamen, da sie sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit einem Speer in seine Seite, und sofort kam Blut und Wasser heraus." 19, 33 f. Und dieß war dem Johannes noch nach zwei Menschenaltern so wichtig, daß er seiner Erzählung beifügt: „der es gesehen hat, hat es bezeuget und sein Zeugniß ist wahrhaftig und er weiß, daß er Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glaubet." V. 35. Den Grund aber, warum ihm diese Thatsache so große Bedeutung hat, gibt er dahin an, „denn dieses ist geschehen, damit die Schrift erfüllet werde, es soll ihm kein Bein zerbrochen werden, und wiederum, sie werden sehen, in wen sie gestochen haben." V. 36 f. Durch das Verhindern des Zerbrechens der Beine Jesu hat ihn Gott bezeugt als das Passahlamm, an welchem nach 2 Mos. 12, 46. kein Bein zer-

brochen werden durfte. Der, welcher den erhöhten Jesum erblickt hat als das geschlachtete Lamm und welcher allein unter den vier Evangelisten das Wort des Täufers erzählt „siehe das ist Gottes Lamm," ist zugleich der Einzige, welcher die Nichtzerbrechung der Beine durch die Soldaten aufbewahrt hat. Das ist einer der merkwürdigen Verbindungsfäden zwischen der Apokalypse und dem vierten Evangelium. Auch die Wichtigkeit, welche der Speerstich bei dem Evangelisten hat, erhält in der Apokalypse neues Licht: indem letztere ihre praktische Bedeutung für die Leser 1, 7. in dem Worte zusammenfaßt: „siehe er kommt mit den Wolken und sehen wird ihn jedes Auge und welche ihn durchstochen haben, und es werden über ihn klagen alle Geschlechter der Erde, ja, Amen."

Dieselben Anschauungen kehren wieder im ersten Briefe. In 4, 9. lesen wir: darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesendet hat, damit wir durch ihn *leben* sollen: aber sofort in 10.: darin steht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebet haben, sondern daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn als *Sühnung* für unsere Sünden. Die Liebe Gottes führt uns also durch den Sohn zum *Leben* indem sie durch ihn *Sühnung* stiftet. So auch in 2, 1. 2.: wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater Jesum Christum, und er ist die Sühnung für unsere Sünden. Das entspricht der Benennung Christi als des Lammes. Fragt man, für *wessen* Sünden die Sühnung geschehen sey, so rufen die 24 Aeltesten in Apokalypse 5, 9. „würdig bist du zu öffnen die Siegel des Buches, weil du uns Gotte erkauft hast in deinem Blute aus *jedem* Geschlecht und Zunge und Volk und Nation," wie denn auch die unzählige Schaar vor Gottes Thron und vor dem Lamm nach 7, 9. aus *allen* Völkern und Stämmen und Nationen und Zungen ist; vom Täufer berichtet Johannes das Wort, das ist das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde der *Welt* 1, 29., Johannes selbst spricht in I, 2, 2. er ist die Sühnung nicht allein für unsere Sünden, sondern auch für die der *ganzen Welt*. In 3, 5. kann nach Sprache und Zusammenhang übersetzt werden entweder: „er ist erschienen, auf daß er unsere Sünden *trage*," oder „er ist erschienen, auf daß er unsere Sünden weg-

nehme," denn αἴρειν kann beides bedeuten und beides ist ein gleich ernstes Motiv zum Eifer in der Heiligung, aber die Erinnerung an das „Lamm Gottes" in der Apokalypse und an das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, im Evangelium räth auch hier zu der Auslegung, „auf daß er trage," denn des Opferlammes Sache kann nicht zunächst das Wegnehmen, sondern nur das Tragen der Sünde seyn. Dem Tragen soll dann freilich auch das Wegnehmen folgen.

Wie in Apok. 12, 10 f. die Besiegung des Verklägers durch das Blut Christi verkündigt wird, so heißt es in 1. Joh. 2, 12.: ich schreibe euch, daß vergeben sind die Sünden wegen seines Namens. Das Gewöhnliche ist aber in der Apokalypse, daß beides zugleich, die Tilgung der Schuld und die Tilgung der Sünde selbst als Wirkung von Christi Blut erscheint. So in 5, 9 f. „du hast uns Gotte erkauft in deinem Blute und Gotte gemacht zu Königen und Priestern; in 14, 4. „diese sind erkauft von den Menschen als Erstling Gotte und dem Lamme;" in 7, 14 „sie haben gewaschen ihre Kleider und helle gemacht in dem Blute des Lammes;" in 1, 5 f. „Gnade und Friede von dem, der uns gelöset hat aus unsern Sünden in seinem Blute und Gotte zu Priestern gemacht." Dieser Zusammenfassung von beiderlei Wirkung des Blutes Christi entspricht in 1 Joh. 1, 7. „das Blut Christi reiniget uns von jeder Sünde," denn hier wäre Beides willkührlich, sowohl wenn man nur an die Reinigung von der Schuld, als wenn man nur an die Reinigung von der Sünde selbst denken wollte. Wie denn in V. 9. Beides dem redlichen Bekenntniß der Sünde verheißen wird.

Daraus, daß Jesus nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut gekommen ist, erhellt nach 1 Joh. 5, 6., daß er wahrhaftig der Sohn Gottes und der Christus ist: die Sühnung war ja der Weg zum Leben (vgl. 4, 9 f.), sie that dem Gewissen noth. Das entspricht der apokalyptischen Lobpreisung Christi als des Lammes, welches geschlachtet ist: in seinem Blute sind wir erkauft, in seinem Blute wird der Verkläger besiegt, werden die Kleider hell. Ja, weil das Blut Christi nach dem eben Bemerkten nicht bloß erscheint als das, was die Schuld, sondern auch als das, was die Sünde selber tilgt, also auch die Wirkung des Wassers

hat, so dürfen wir sagen, daß nur, weil Jesus mit Blut gekommen ist, er mit wirksamem Wasser gekommen ist, während der Täufer, weil er nicht mit Blut, sondern nur mit Wasser kam, auch nicht mit wirksamem, sondern nur mit sinnbildlichem Wasser kam und nur hinweisen konnte auf den, welcher taufen werde mit heiligem Geiste (Ev. 1, 33.). Andererseits ist aber das Getilgtwerden nicht bloß der Schuld, sondern auch der Sünde selbst von solcher Wichtigkeit, daß Johannes, um Beides als die Wirkung Jesu zu bezeichnen, neben dem Blut das Wasser noch besonders nennt, „dieser ist gekommen mit Wasser und Blut; drei sind, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut" (6. und 8.).

Paulus ist hienach der Erste, welcher die Worte Christi über seinen Versühnungstod zu lichtvoller Entwicklung bringt, und für Alles, für Jesum selbst, für Gott und die Menschheit, für Vergangenheit und Zukunft den Tod Jesu zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung nimmt. Es ist sein Heidenapostolat, mittelst dessen ihn der Herr zu dieser Weise der Betrachtung führt. In Jesu Sühnung liegt ja die Möglichkeit für die Heiden, den heiligen Geist zu empfangen, in des sterbenden Jesus Erkaufung der Menschheit zu seinem Eigenthum die Freiheit vom mosaischen Gesetze. So veranlaßt sein Beruf für die Heiden, daß das Verhältniß des Todes Jesu zum Gesetz, Jesu Tödtung durch das Gesetz, dessen Fluch er trägt, und des Gesetzes Tödtung durch Jesu Tod eine Grundanschauung des Paulus wird, welche bei den übrigen Aposteln in dieser Form nicht wiederkehrt. Ferner ist dann die Gegenüberstellung Christi und des Gesetzes die Ursache, warum Paulus schärfer als Alle die genugthuende Kraft von Christi Tod, die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes in Christi Sterben und deßhalb die stellvertretende Bedeutung desselben ausspricht: das Gesetz fordert sein Genüge, der gerechte Gesetzgeber fordert für das Gesetz dieses Genüge, nur indem der Gerechte an der Stelle der Ungerechten an seiner Person die Gerechtigkeit Gottes sich erweisen läßt, kann es zu dieser Genüge kommen.

Es ist in den fünfziger Jahren, im dritten Jahrzehnt nach Christi Tod, daß der Galater- und Römerbrief diese Wahrheiten

mit der schärfsten Bestimmtheit zur Geltung bringen. Wenige Jahre hernach stellt der Hebräerbrief den Tod Jesu als das Geistesopfer dar, dessen Vorbild der alttestamentliche Thieropferdienst ist. Wir werden später sehen, daß dieß nicht eine anderweitige Anschauung, sondern die andere Seite der vollen Wahrheit ist, daher denn die Versühnungslehre des Hebräerbriefs keineswegs einen Grund abgibt, ihm die paulinische Abfassung abzusprechen. Ist er dennoch nicht von dem Apostel selbst geschrieben, so haben wir ein Zeugniß an ihm, wie reich in den sechsziger Jahren die Anschauung der Gemeinde von Christi Tod geworden war.

Die johanneischen Schriften, deren Abfassung an das Ende des Jahrhunderts fällt, fügen nicht eine neue Betrachtung des Todes Jesu hinzu, aber sie preisen — und die Apokalypse voran — mit höchster Innigkeit das „Gotteslamm" und machen es zum Mittelpunkt.

Blicken wir aber von der apostolischen Lehre auf die des Herrn Jesu selbst zurück, so ist merkwürdig zu sehen, wie die apostolische Lehre doch nur Entwicklung, Anwendung der eigenen Worte Jesu ist.

Die Hauptstellen des ersten Briefes Petri (1, 18 f. und 2, 24.) finden ihre Wurzel in Matth. 20, 28., in Jesu Verweisung auf Jesajas 53. und in der Beziehung des Abendmahls auf das Passahmahl. Aus derselben Wurzel ist Johannis Anschauung Jesu als des Gotteslammes hervorgewachsen. Zu Pauli Ausführung, daß in Jesu Tod der Fluch des Gesetzes getragen sey, ist zwar in keinem Worte des Herrn unmittelbar der Text gegeben. Wenn aber in Christi Sterben ein Gericht über die Welt ergangen ist (Joh. 12, 31.), indem Jesus als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes am Kreuze hieng (3, 14.), so ergibt sich hieraus die Erkenntniß, daß der sterbende Jesus den Fluch des Gesetzes erlitten hat, denn die Nichthaltung des göttlichen Gesetzes muß es seyn, um deren willen die Welt dem Gerichte verfallen ist oder die Gerechtigkeit Gottes sich bezeugen muß. Daher denn auch das paulinische „Gott hat ihn dargestellt als Sühnmittel in seinem Blut zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der zuvor geschehenen Sünden während der Geduld Gottes" (Röm. 3, 25 f.) nichts anderes als eine Entwicklung der in Joh. 3, 14.

und 12, 31. angedeuteten Wahrheit enthält. Auch daß die Verpflichtungskraft des Gesetzes in Christi Tod erloschen sey, spricht Christus selber nicht aus, aber er stellt die Liebe als die Summa des Gesetzes und er stellt sich selbst seinen Jüngern als den Mittelpunkt für ihre Liebe dar und er läßt sie seinen Tod als den höchsten Erweis seiner Liebe, als die höchste Verpflichtung zum liebenden Gehorsam erkennen. Die ganze Lehrweise Jesu ist so geartet, daß sobald in der Lebensentwicklung der Gemeinde das Verhältniß zum Gesetz zur Verhandlung kommt, die paulinischen Sätze als dem Sinne Jesu allein entsprechend sich zur Geltung durchringen müssen. — Allein selbst die Lehre des Hebräerbriefs von dem Tode Jesu als der priesterlichen That des Geistesopfers ist von dem Herrn selbst vorangedeutet: „ich heilige mich selbst für sie" — sein Sterben ist eine Aussonderung, Weihung seiner selbst an Gott. — Die Worte Jesu enthalten also in der That dem Keime nach das ganze Gewächs der neutestamentlichen Sühnungslehre. Ja der Gesichtspunkt der Verherrlichung Gottes durch Christi Sterben tritt bei den Aposteln nicht mehr so bedeutungsvoll hervor, wie in den Aussprüchen Christi selbst. Und eben dieser Gesichtspunkt ist es doch, von welchem die verschiedenen Momente der neutestamentlichen Sühnungslehre als von ihrer Wurzel entsprießen und in welchen sie wieder als in ihre Spitze zusammenlaufen. Es war die Sache der durchschauenden einheitlichen organischen Erkenntniß des Sohnes Gottes, den göttlichen Gedanken der Sühnung in der höchsten und doch allumfassenden Einfalt auszusprechen, während das menschliche Erkennen und Weissagen ἐκ μερους ist.

Von den Grundelementen der christlichen Gottesidee.

Eine Abhandlung aus der speculativen Theologie

von Dr. phil. J. V. Hanne,
Pastor zu Salzhemmendorf im Kalenberg'schen.

Der Begriff der speculativen Theologie wird bald im engeren, bald im weiteren Sinne genommen. Im weiteren Sinne begreift die speculative Theologie das gesammte, von der christlichen Gottesidee einheitlich beherrschte und aus ihr genetisch abgeleitete System aller christlichen Ideen und Wahrheiten in sich, mögen dieselben nun überwiegend dem Gebiet des (den Eingang in's Reich Gottes [die Wiedergeburt] vermittelnden) Glaubens, oder aber dem Umkreise der (das sittliche Leben im Reich Gottes erfüllenden) Liebe, oder endlich dem Bereich der (auf die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes prophetisch hinweisenden) Hoffnung angehören. In dieser weiteren Bedeutung kann die speculative Theologie nun eine zweifache Grundrichtung einschlagen. Sie kann sich nämlich entweder überwiegend auf apriorischem Boden bewegen, indem sie die Grundprincipien für die Kosmologie, Anthropologie, Christologie und Pneumatologie aus der sich explicirenden christlichen Gottesidee ableitend den historischen Stoff und die concreten Verhältnisse des Reiches Gottes und der Kirche nur den allgemeinsten Umrissen nach berücksichtigt. Auf diese Weise entsteht die theologische Principienlehre, über welche bereits im ersten Hefte dieser Jahrbücher ein geweihtes Wort zu lesen war. Oder sie steigt in die Fülle der durch das lebendige Schriftwort vermittelten und normirten Glaubenserfahrung herab, um den Glaubensinhalt, der sich zugleich zur sittlichen Liebeskraft und zur Prophetie der Hoffnung aufgeschlossen hat, von den drei Brennpunkten des allgemeinen (apostolischen) christlichen Bekenntnisses aus systematisirend und wissenschaftlich organisirend zu durchdringen, und zwar dergestalt, daß sich die allgemeinen Principien durch diese Organisation bis zur Unmittelbarkeit der christlichen Anschauung verlebendigen, und schon die Keime des Praktischen und Erbaulichen in sich vorbilden:

so entsteht die systematische Theologie im gewohnten Sinne, die, je nachdem sie mehr die Glaubensthatsachen als solche, oder die christliche Liebesthat, oder endlich die prophetischen Aussagen der Hoffnung zu ihrem Inhalte hat, sich als Dogmatik, als Ethik, oder als Eschatologie gestaltet, wenn sie nicht etwa alle drei Grundrichtungen des christlichen Wesens zu einem wissenschaftlichen Gesammtorganismus verarbeitet, wie Nitzsch wieder den Anfang damit gemacht hat.

Die speculative Theologie im engeren und engsten Sinne beschränkt sich dagegen auf die Lehre vom Wesen Gottes als solchem, ohne die auch in ihrem Heiligthume schon ansetzenden Keime der Kosmologie, Anthropologie, Christologie ꝛc. in ihren weiteren Organisationstrieben zu verfolgen. Sie hat es demnach mit dem Lehrgehalt des ersten christlichen Glaubensartikels zu thun, aber auch nur nach dessen erster Abtheilung, welche eben die Lehre vom Wesen Gottes begreift, während die zweite Abtheilung desselben sich um die Lehre vom Werk Gottes bewegt und so die theologische Kosmologie, Anthropologie und Providenzlehre erzeugt.

Die Lehre vom Wesen Gottes gliedert sich dreitheilig, nach den drei apriorischen Gesichtspunkten des was, daß und wie Gott sey. Die Beantwortung der Frage: was (für ein Wesen) Gott sey, oder welche innerliche Anschauung wir uns als Christen, vermöge unseres, durch die Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo bedingten und aus der Wiedergeburt resultirenden christlichen Gottesbewußtseyns, vom Wesen Gott zu bilden haben, ergibt die Lehre von der christlichen Gottesidee; der Nachweis aber, daß Gott als ein solcher Gott, als welchen wir Christen ihn denken, auch wirklich sey, oder daß die christliche Gottesidee objective Realität habe, vollzieht sich in den Beweisen für das Daseyn des göttlichen Wesens; endlich die Frage: wie Gott als dieses bestimmte Wesen, d. i. als dreieiniges persönliches Wesen im Unterschiede von und in Beziehung auf die geschaffenen Wesen, zu denken sey, erzeugt die Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Somit hat die gegenwärtige wissenschaftliche Arbeit, indem sie sich auf die speculativ-dogmatische Betrachtung und Entwicklung der christlichen Gottesidee beschränkt, die erste von den drei

Grundlehren der speculativen Theologie im engsten Sinne zu ihrem Inhalte. Nun bringt es aber die durchgreifende Gliedbaulichkeit der speculativen Wissenschaft mit sich, daß dieselbe, um immer mehr ein möglichst getreues, ideales Nachbild der gliedbaulichen Totalität alles Seyenden darzustellen, in jedem höhern oder niedern Theilganzen ihres unendlich systematisirten und articulirten Inhalts einen Focus bildet, worin sich die Grundbestimmungen aller bezüglichen Sphären des Wissens reflectiren. Wie daher die Lehre vom Wesen Gottes, als die Centrallehre der ganzen Theologie, in keinem ihrer Theile und Momente ohne beständige Beziehung auf die Lehren der Kosmologie, Anthropologie, Christologie rc. für unser wissenschaftliches Denken wahrheitsgemäß und den trocknen Schematismus der Abstraction überwindend, zu Stande kommen kann, so müssen auch in jedem einzelnen ihrer drei Theile die Grundideen der beiden übrigen überall mit anklingen, nur daß sie in jedem Theile mit andern Modificationen von einem andern Gesichtspunkte aus auftreten. Demnach hat sich die Lehre von der Idee Gottes überall, auch auf die Grundbestimmungen der Lehre vom Daseyn und von den Eigenschaften Gottes, sey es grundlegend, sey es aufnehmend und zusammenfassend, von ihrem eigenthümlichen Focus aus zu beziehen, und ebenso verhält sie sich zu den Grundlehren der theologischen Kosmologie, Anthropologie, Christologie u. s. w., indem sie sowohl das Ergebniß derselben sich vorschauend voraussetzt und zu Prämissen für ihre eigene weitere Vertiefung macht, als sie selbst neue tiefere Keime für jene Lehren aus sich erzeugt. In Wahrheit hat also eine speculative Entwickelung der christlichen Gottesidee das ganze Gebiet der gesammten speculativen Theologie, von ihrem specifischen Gesichtspunkt aus, zu durchschauen. Dabei ist es aber ihre specifische Aufgabe, auf das theologische Grundprincip der gesammten speculativen Theologie selbst analytisch zurückzugehen, sich in den Apriorismus desselben innerhalb des christlichen Gottesbewußtseyns zu vertiefen, um von der letzten, durch sich selbst gewissen Voraussetzung des Glaubens und Wissens aus, sodann endlich zur höchsten Synthese der christlichen Gottesidee fortzuschreiten.

Das christliche Gottesbewußtseyn, welches sich seinen concentrirtesten Ausdruck in dem Bekenntniß des apostolischen Symbolums zu dem Glauben an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, gegeben hat, indicirt mit dieser Aussage sofort zwei Bestimmungen, die es in allen Glaubenskämpfen und durch alle theoretischen Formationen hindurch als die beiden, sowohl von einander unterschiedenen als auch gegenseitig aufeinander bezogenen Elemente seiner, durch Offenbarung gegebenen, Gottesidee unverrückt und kräftiglich gewahrt hat, während es sich jederzeit durch das dialektische Verhalten derselben zu einander im Elemente des theologischen Denkens zu immer weiterer Vertiefung in die ureinheitliche und voreinheitliche Wesenstiefe Gottes angeregt fühlte.

Das christliche Gottesbewußtseyn findet sich zur Objectivirung dieser zwei Grundelemente der Gottesidee in seinem Nachdenken genöthigt, indem es sich das zwiefache Verhältniß Gottes zur endlichen Welt vom Glauben aus zum Bewußtseyn bringt. Denn es schaut Gott an als ein Wesen, welches einerseits, insofern es sich als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden erhält, durch sein eigenes absolutes Fürsichseyn und Insichseyn von der endlichen Welt unterschieden und unendlich über sie erhaben ist; welches aber andererseits auch, sofern es sich nicht nur als göttliche Macht und Weisheit, sondern als erlösende Gnadenfülle in der Welt offenbart, und sich durch Christum mit der gläubigen Menschheit in das lebendige, innige Verhältniß vom Vater und Sohn gesetzt hat, die Welt wesentlich durchwohnt. Die Elemente der christlichen Gottesidee sind somit die Transcendenz und Immanenz Gottes. Indem aber die theologische Reflexion auf das gegenseitige dialektische Verhältniß dieser beiden Elemente im Denken und für das Denken eingeht, schreitet die Betrachtung noch zu einer dritten Voraussetzung in der Idee des göttlichen Wesens, welche das Auge des Glaubens ohne alle Reflexion, in unmittelbarer Zuversicht, als die Idee der Persönlichkeit Gottes anschaut. Erst aus dem Gesichtspunkt dieser letzten Voraussetzung ergibt sich dann auch die tiefere und concretere Auffassung der beiden Grundelemente der christlichen Gottesidee, sowie ihr synthetisches Verhältniß zu einander.

Wir haben also in dieser Abhandlung zunächst das Element der unendlichen Ueberweltlichkeit oder Transcendenz, sodann das Element der Immanenz oder Innenweltlichkeit Gottes durch Reflexion auf die Aussage des christlichen Gottesbewußtseyns an der christlichen Gottesidee herauszuheben und näher zu bestimmen, um zuletzt drittens, durch die Reflexion auf das Verhalten beider zu einander, den Uebergang zur Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes zu gewinnen.

I. Die Transcendenz Gottes.

1) Die Eigenthümlichkeit des christlichen Gottesbewußtseyns beruht in der durch geschichtlich fortschreitende Offenbarung vermittelten innerlichen Anschauung und Gewißheit (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων), daß das Seyn dieser sinnlichen Welt, mit Inbegriff des eigenen, unwiedergebornen Ichs, wie in seiner Erscheinung wandelbar und vergänglich, so in seinem Ursprunge an sich selbst durchaus zufällig und unselbstständig sey (1 Kor. 7, 21. 2 Kor. 4, 16. Hebr. 11, 3.) und daß dagegen dem göttlichen Wesen allein das Seyn in ewiger und wesenhafter Weise zukomme (1 Tim. 6, 16.).

Der Anfang dieser, das Bewußtseyn der unendlichen Erhabenheit Gottes über die endliche Welt vermittelnden Offenbarung fällt, nach den Postulaten des religiösen Glaubens, womit die Zeugnisse der ältesten Traditonen übereinstimmen, mit dem Beginn der Menschheit in eins zusammen, und es ist somit eine für das religiöse Denken unabweisbare Voraussetzung, daß das erste Erwachen des Ichs, d. i. der Act der Differenzirung seines Welt- und Selbstbewußtseyns, Hand in Hand gegangen sey mit einer dem kindlichen Standpunkte der Stammeltern angemessenen, etwa durch einfache symbolische Theophanieen vermittelten, objectiven Offenbarung des göttlichen Geistes. In Folge der steigenden Macht der Sünde gingen die Nachklänge dieser geschichtlichen Offenbarung immer mehr verloren. Indessen erkennt eine tiefer eindringende, nicht durch rationalistische Vorurtheile präoccupirte Geschichtforschung noch einzelne Reste dieser Nachklänge auch auf dem Gebiete der ältesten Profangeschichte z. B. in den Traditionen der Arier, aus denen sich auch die monotheisti-

schen Reminiscenzen nicht nur der alten Parsen und Inder, sondern in weitern Abständen, auch der äthiopischen und altägyptischen Priesterstaaten, der germanischen und skandinavischen Völker, sowie die orphischen Elemente des vorhomerischen Zeitalters in Griechenland herzuleiten scheinen, wie denn die Herkunft aller dieser Völker noch in einzelnen unverkennbaren, wenn auch dunkeln Zügen auf den Ursitz der Menschheit in dem paradiesischen Hochlande Mittelasiens, dem Airjana der Zendschriften, zurückweist (vergl. Ritter's Vorhalle der europäischen Völkergeschichte 1820, Baur's Symbolik und Mythologie 1824, 1. Thl. S. 238 ff.). Während nun aber mit dem allmähligen Verklingen dieser ursprünglichen Offenbarung im Bewußtseyn der zerstreuten Völkerstämme sich immer dunkler und mächtiger das Heidenthum mit seiner fleischlichen Denkweise und mit der Verfangenheit seines getrübten Gottesbewußtseyns in den negativen Naturmächten entwickelte, und während so die späteren Völker und Individuen an der, auch ihrem religiösen Ahnen und Fühlen (mittelst des Logos) immanenten, aber verdunkelten Gottesidee (Joh. 1, 5.) das ureinheitliche Element und Princip der Ueberweltlichkeit nach und nach ganz aus dem Auge verloren, so daß sie in ihrer durch Verwechslung des Symbols mit der Idee entstandenen Naturvergötterung immer mehr in jenes unstäte Schwanken zwischen Pantheismus, Dualismus und Polytheismus geriethen, über das sich nur einzelne priesterliche und prophetische Geister bei einzelnen heidnischen Culturvölkern mehr oder weniger wieder erheben (Zoroaster, Confucius, Pythagoras, Sokrates, Platon): so gewann zufolge der göttlichen Heilsökonomie, vermöge welcher Gott die volle Offenbarung seines Wesens in Christo nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Weise, von gewissen geschichtlichen Entwicklungsknoten aus providentiell vorbereitete, das göttliche Offenbarungsprincip (der als רוח יהוה wirksame λόγος) die Werkstatt seiner, der Ensarkosis und dem ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ zustrebenden Enthüllung in dem Volke der Verheißung und des Gesetzes, bei den ersten Söhnen Abrahams, des Vaters der Gläubigen. Hier war es nun aber vor Allem das Element der Transcendenz und einheitlichen Geistigkeit Gottes, das sich, im Gegensatze zu der

materialistischen Verdumpfung und polytheistischen Zersplitterung der heidnischen Weltanschauung, im Gottesbewußtseyn des Volkes Israel, von Stufe zu Stufe, bis zu dem Hochpunkt der Prophetie hinauf, immer klarer und völliger abspiegelte. Daß der hebräische Volksgeist bei dieser, durch seine Geschichtsstellung bedingten, vorherrschend religiösen, d. i. durch objective Offenbarung bestimmten Haltung hinsichtlich der Entwicklung seines Weltbewußtseyns, und eben deßhalb nicht nur in den Regionen des bürgerlichen und politischen Lebens, sondern auch in den Leistungen der Kunst und des weltlich vermittelten Wissens, hinter den Culturvölkern des Heidenthums zurückblieb, lag in der Natur der geschichtlichen und noch dazu durch die Sünde getrübten Entwicklung, wonach die, in der ureinheitlichen Idee des Menschheitsganzen potentiell enthaltenen Pole, bevor sie sich auf dem Hochpunkte der Entwicklung zu allseitiger Harmonie vereinheitlich zusammenschließen konnten, erst innerhalb der verschiedensten Stadien in einseitigen Richtungen hervortreten mußten. Genug, daß das hebräische Volk sich so recht als das Sonntags- und Gottesvolk in der Vorbereitungsgeschichte des Reiches Gottes darstellt, und daß es als solches für die fortschreitende Offenbarung der absoluten Einheit Gottes und der unendlichen Erhabenheit seines Wesens über die Welt schon früh ein offenes Auge gehabt und den tiefsten Ausdruck gefunden und bleibend ausgeprägt hat. Wir müssen es im eigentlichsten und tiefsten Sinne als die That Gottes selber betrachten, daß dieses wunderbare Volk, von seinen Stammvätern her, so geleitet und bereitet worden ist, daß es allmählig in den reinsten Repräsentanten seiner Entwicklung zu dieser Tiefe der innern Empfänglichkeit gelangte, vermöge welcher es das Grundelement der objectiven Offenbarung Gottes in seiner Subjectivität ungetrübt zu reflectiren vermochte*). Das alttestamentliche Gottesbewußtseyn enthält in Wahrheit den reinsten und unmittelbarsten

*) Vergleiche die tief eingehende Entwicklung bei Ewald über den Grundgedanken des Jahvethums, eine Entwicklung, die allerdings in ihrer historischen Haltung mehr nur den subjectiven Proceß der Erhebung Mose's zur Idee der reinen Geistigkeit Gottes als den principiell bedingenden objectiven Offenbarungsact Gottes selber in Betracht zieht. Ewald's Geschichte Moses rc. 1853 S. 143 ff.

Ausdruck für das, im menschlichen Bewußtseyn sich reflectirende, transcendentale Element der absoluten Gottesidee; und wie dasselbe darum der geschichtliche Ausgangspunkt für das christliche Gottesbewußtseyn geworden ist, so hat auch die christliche Theologie bei ihren Reflexionen über das Element der göttlichen Transcendenz immer wieder auf diese alttestamentliche Grundlage zurückzugehen, und die Wahrheit ihrer begrifflichen Bestimmungen an dieser ewig gültigen Gottesthat zu messen, während umgekehrt die historische und speculativ-theologische Kritik die geschichtliche und göttliche Wahrheit der alttestamentlichen Offenbarung selbst zu erhärten hat. Und in der That, je tiefer man sich in den göttlichen Erziehungsplan, welcher als Pädagogie auf Christum hin dem Entwicklungsgange der vorchristlichen Heilsökonomie zu Grunde liegt, hineindenkt, desto gewisser wird man darüber, daß man es bei den Zeugnissen und Anschauungen der Patriarchen und Propheten über Gott und sein Wesen nicht mit subjectiven Visionen künstlich erzeugter oder krankhaft hervorbrechender ekstatischer Zustände, noch mit Resultaten des mühsamen discursiven Nachdenkens, sondern mit höheren Erlebnissen, mit Schauungen und Empfängnissen objectiver Gottesoffenbarung zu thun hat. Wir müssen zugestehen, daß es der objective Gottesgeist, d. i., der in den Tiefen jedes menschlichen Ichs von Gott aus sich bethätigende Logos selber war, der die Seelen dieser Seher in unmittelbarster Weise durchleuchtete und durchtönte. Wir haben aber, um es denkbar zu machen, wie dieß Phänomen nur bei diesem einen vorchristlichen Volke in solcher bleibenden und fortschreitenden Weise vorkommt, anzunehmen, daß der hebräische Volksgeist von Gott selber übergeschichtlich zu dieser einzigen, die tiefste religiös-sittliche Activität einschließenden und herausfordernden Passivität und Contemplativität ersehen und veranlaßt, und durch seine ganze geschichtliche Entwicklung immermehr disponirt worden ist; so daß der hebräische Volksgeist im göttlich gedachten Organismus des werdenden Menschheitsganzen auf geistigem Zeugungsgebiete dieselbe durchgreifende, überwiegend passive Bestimmtheit und ideelle Empfänglichkeit, bis zu dem Wendepunkte des eintretenden Vollalters der Menschheit (wo nicht ist Mann oder Weib, Jude oder Grieche) überkommen hat, wie das Weib auf natürlichem Zeugungsgebiete. Vermöge dieser ihrer

Stellung im Menschheitsganzen fühlten sich die Propheten, diese reinsten Träger des israelitischen Volksgeistes und seiner großen vorchristlichen Mission, in den wichtigsten und heiligsten Lebensmomenten mit wunderbarer Gewalt über sich selbst und ihre sündlich getrübte Naturschranke momentan hinausgerückt, um unter heiligem Erbeben das unmittelbare Wort Gottes in ihren Seelen zu empfangen. Und was nun die Erzväter, sammt Mose und den Propheten, in solchen Momenten übersinnlicher Entzückung und Schauung, von Gottes überweltlicher Wesenheit in entsprechenden Symbolen zu schauen bekamen und wofür ihnen auch der Sprachausdruck sich mit innerer Röthigung aufdrängte, das hat der Sohn Gottes, der dieß, in den Propheten überwiegend objectiv erregte und ekstatisch hervorbrechende Gottesbewußtseyn zur freien, ruhigen und sittlich vollendeten Vereinheit mit seinem Selbst- und Weltbewußtseyn in sich vermittelte, als ewig gültiges Gotteswort bestätigt. Darum geht das christliche Bewußtseyn in religiöser Nöthigung mit seinen Aussagen über Gottes Transcendenz beständig auf die alttestamentlichen Grundlagen in dieser Beziehung zurück, und hat sich von jeher auch in seinen reinsten Trägern niemals klarer, erhabener und angemessener darüber auszudrücken vermocht, als die Stimmen der Propheten, die da rufen und zeugen im Namen dessen, der sich noch immerdar durch sie bezeugt, daß Gott Jehovah allein wahrhaft ist (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Exod. 3, 14.), der Erste und der Letzte, außer welchem kein Gott ist (Jes. 44, 6.), den der Himmel Himmel nicht fassen (1 Kön. 8, 27.), der da war ohne Anfang und Ende von Ewigkeit zu Ewigkeit, ehe denn die Berge und die Erde und die Welt geschaffen worden (Ps. 90, 1.), der da bleiben wird in alle Ewigkeit ohne allen Wechsel, während Himmel und Erde veralten wie ein Gewand (Ps. 102, 26.); der die Welt durch sein allmächtiges Wort hervorgebracht hat, denn er spricht, so geschieht's, er gebeut, so steht's da (Ps. 33, 9.); der einzige und allein wahre Gott (Deut. 6, 4.), der keines Dinges bedarf (Act. 17, 24.) und der in seiner Unendlichkeit auch durch keinen Gedanken zu erreichen und durch kein Bildniß und Gleichniß, weder des, das im Himmel, noch des, das auf Erden ist, vorstellig zu machen ist (Jes. 40, 25. Exod. 20, 4. Deut. 4, 15. 16.)

2) Suchen wir nun auf Grund dieser, auf die alttestamentliche Offenbarung zurückgehenden, die Transcendenz Gottes überall auf das Entschiedenste voraussetzenden (Joh. 1, 18. 1 Tim. 6, 16. Röm. 11, 33 ff. Eph. 4, 6.) Aussagen des christlichen Gottesbewußtseyns, die einzelnen Momente durch begriffliche Analyse zu fixiren, welche die Wesenheit der göttlichen Transcendenz constituiren: so vermögen wir dieselben in unserm raum-zeitlich bedingten Denken freilich nur überwiegend negativ zu bestimmen, indem wir uns durch die Idee der Ueberweltlichkeit Gottes genöthigt finden, Alles und Jedes vom Wesen Gottes zu verneinen, was eben die Endlichkeit und Beschränktheit der kreatürlichen Welt ausmacht. Nun stellt sich aber die Endlichkeit derselben in dreifacher Weise heraus, nämlich durch ihre zeitliche, räumliche und materielle Negativität. Diese dreifache Negativität haben wir also im Begriff der göttlichen Transcendenz zu negiren; oder vielmehr, wir haben uns die göttliche Transcendenz selbst als die Negation dieser drei negativen Bestimmtheiten der Welt und eben damit als die unendlich positive Macht über alles Negative, d. i. als die unwandelbare, positiv erfüllte, rein geistige Wesenheit Gottes zu denken; ja, unsere denkende Erhebung über die Welt und ihre Endlichkeit, mitten in der Welt, kann selbst nur als die Folge des in unserm Nachdenken wirksam gegenwärtigen, transcendentalen Urbewußtseyns, an welchem participirend wir zum Gottesbewußtseyn, und innerhalb desselben zur Intuition der göttlichen Transcendenz gelangen, gedacht werden. Daraus folgt, daß jenen drei negativen Bestimmtheiten der Welt eben so viele positive Bestimmungen im Wesen Gottes entsprechen, die wir aber hier, wo wir auf die späterhin sich erst ergebenden, concreteren Analogien noch nicht eingehen können, nur erst nach ganz abstracten Kategorien, also überwiegend negativ, zu bestimmen vermögen.

(A.) Als die positive Macht über die negative Zeitlichkeit der endlichen Welt ist Gott in seiner überweltlichen Wesenheit zu denken als das Wesen von absoluter Selbstheit. Auch den Dingen der endlichen Welt wohnt ein Streben nach Selbstständigkeit und Selbstbehauptung inne; aber dieses Streben ist durch und durch mit der Negativität behaftet, und das macht eben die zeitliche Bestimmtheit der Dinge aus. Im Gedränge der Zeit er-

weisen sich alle Dinge als vorübergehende Erscheinungen, die, einmal aus dem Nichtseyn zum Daseyn hervorgegangen, sich mit jedem Moment ihrer Entwicklung wieder dem Uebergange aus dem Daseyn in's Nichtseyn annähern. Selbst die kosmischen Urkörper, welche als die universalsten Zeitmesser für uns dastehen, und deren einmaliger Umschwung um ihr vermuthliches, durch Mädler zuerst näher bezeichnetes, ideelles Centrum, viele Myriaden von Erdenjahren umfaßt, entziehen sich nicht der Analogie alles Werdens, wonach wir urtheilen, daß sie irgend einmal, wahrscheinlich zugleich mit unserm Sonnensystem, aus dem Urnebel hervorgegangen sind. Aber auch den Urnebel selbst, mögen wir den Begriff desselben über sämmtliche Grundelemente und stoffliche Urzustände aller denkbaren Astralsysteme ausdehnen, können wir nicht als ein schlechthin Seyendes, das als solches von Ewigkeit gewesen wäre, begrifflich festhalten; sondern wir bezeichnen damit schon ein ganz bestimmtes Resultat des allgemeinen Werdens, nämlich denjenigen Zustand des allgemeinen raum-zeitlichen Seyns, den wir uns als den Uebergang desselben zur Stofflichkeit und zur stofflich qualitativen Differenzirung vorstellen. Finden wir uns nämlich durch unzählige Analogien der Erfahrung genöthigt, den gegenwärtigen, vorherrschend starren Zustand der Erde und sämmtlicher, in sich verfestigten Weltkörper, durch einen allmähligen Uebergang aus dem Zustande der feurigen Flüssigkeit; und wiederum den feuerflüssigen Zustand aller bereits kugelförmigen Massen durch einen allmähligen Uebergang aus dem dampfförmigen Zustande zu erklären, und kommen wir so zu der Ansicht, daß der allgemeine Weltdunst, als die materielle Grundlage aller Bildungen, durch fortschreitende Abkühlung in qualitative Differenzen und feste Unterschiede übergegangen ist: so gelangen wir, durch immer weiteres Rückgehen nach dieser Analogie, zuletzt zu der Annahme eines höchsten primitiven Hitzegrades, und somit eines Zustandes der höchsten, denkbaren Verdünnung, jenseits dessen der Stoff selbst ein reines Nichts ist, es sey denn, daß wir starre, ewig seyende Atome annehmen wollten. Aber bei dieser letzten Annahme müßten wir die Atome ursprünglich durch das reine Nichts leerer Zwischenräume getrennt denken. Allein dieß Nichts wird entweder gedacht als die negative Macht über die Atome: denn

sind diese selbst aber durch und durch negativ, und können also nicht mehr als schlechthin seyend gefaßt werden; oder das Nichts wird gedacht als der leere, nichts wirkende, substanzlose Zwischenraum: dann vermag es aber die Atome weder von einander abzuhalten noch einander zu nähern, und die Atome sind also nicht mehr in äußerlicher, starrer Ausschließlichkeit gegen einander gedacht. Ist es aber nicht mehr der äußere, leere Raum, der die Atome von einander scheidet und auf einander bezieht, so bleibt nichts übrig, als das Princip der Schiedlichkeit und Beziehung als eine innere ideelle Macht in die Atome selbst zu verlegen. Damit hebt sich aber der Begriff der äußerlichen, schlechthin seyenden Atome in sich selbst auf, und geht in den Begriff des zeitlich fließenden Werdens zurück; und wir sehen uns also immer wieder genöthigt, wie für jedes Einzelne, was geworden ist, so für alles Gewordene überhaupt auf ein Stadium des Anfangs zurückzugehen, wo es noch nichts Bestimmtes und Festes in raum-zeitlicher Weise gab, wo also die individuellen Substanzen, welche wir als die ideellen Wurzeln der Atome, als die Principien der individuellen Verselbstständigung denken müssen, nur erst potenziell, also noch ohne zeitliche und räumliche Selbstbethätigung, d. h., wo sie nur als Möglichkeiten und Gedanken im überzeitlichen Wesen Gottes vorhanden waren. Mit andern Worten, wir finden uns durch unser Denken genöthigt, die Ursprünge, und, in letzter Hinsicht, das einheitliche, allumfassende und Alles dirigirende Princip der stofflichen Differenzirung (der Verdünnung und Verdichtung), d. i., den absoluten Bestimmungsgrund für den zeitlichen Anfang der Welt, als des Inbegriffs alles Gewordenen, in ein schlechthin überzeitliches und eben darum auch überräumliches, rein geistiges Seyn zu verlegen. Der Begriff der Zeit und des allgemeinen zeitlichen Werdens involvirt also den Begriff eines absoluten Anfanges aus einem ungewordenen, überzeitlichen Seyn, das als solches sich unmittelbar in und durch sich selbst sein Grund ist, und dem also die absolute Selbstheit zukommt.

Wie wir aber so, mit dem Blick des Gedankens auf die Vergangenheit gewandt, über die Zeit hinaus zur Ewigkeit und bis zu Gottes überzeitlicher Wesenheit zurückgehen müssen, so weist uns auch die der Zukunft entgegentreibende Gegenwart auf ein Ziel

des Werdens hin, das nur durch den Gedanken an Gottes zeitübergreifende Selbstheit seine Umgrenzung und seinen Halt findet. Dieß Ziel liegt, wie hier nicht weiter auszuführen ist, in dem Siege des selbstheitlich-persönlichen Ichs über die Negativität dieser Zeitlichkeit. Wir wollen hier nur hindeuten auf die durch den christlichen Glauben bestätigte und erst zu ihrer vollen Wahrheit gekommene, schon mehreren heidnischen Völkern gemeinsame Ahnung eines künftigen allgemeinen Weltunterganges. Wie nun aber schon die tieferen Prophetien des Heidenthums, z. B., vor Allen die Weissagungen der ältern Edda, über den bloßen Untergang hinaus zu dem Lichtbilde einer neuen, geläuterten, der Negativität der irdischen Zeitlichkeit enthobenen Zukunftswelt sehnsüchtig hinüber schweiften, so ist es die zuversichtliche Hoffnung des christlichen Glaubens, daß der eitle und vergängliche *αἰὼν οὗτος* einst der verklärten, im Zeitlichen die Fülle der Ewigkeit schön und herrlich abspiegelnden Gestalt des *αἰὼν ἐκεῖνος* Platz machen werde, und der tiefer eingehende Gedanke kann sich des Schlusses nicht erwehren, daß diese ganze zeitliche Erscheinungswelt, weil sie nicht nur in ihren Einzelheiten und Besonderungen, sondern auch als Ganzes, einen bestimmten Anfang genommen habe, eben darum auch nicht bloß hinsichtlich ihrer zeitweiligen Individualisationen, sondern auch als dieß unerklärte, der Negativität in jeder äußerlichen Körpersphäre verhaftete Ganze, einmal ein allgemeines Ende nehmen werde, und so muß das Denken den Glauben bestätigen.

Zwischen diesen beiden äußersten Grenzen dieser negativen Zeitlichkeit nun wogt die Fluth des Werdens in unendlich verschiedenen Individualisationen, die in ebenso unendlich verschiedenen Zeitmaßen, theils neben, theils nach einander verlaufen, auf und nieder, und läßt kein zeitlich gewordenes Daseyn zu einer bleibenden und absoluten Selbstbehauptung gelangen, sondern jedes individuelle Wesen wird, soweit es sich in der Zeit realisirt und entwickelt, in jedem Momente ein anderes. Selbst das menschliche Ich geht mit seinem identischen Selbstheitspunkt im Fühlen, Wollen und Denken durch beständige Modificationen hindurch und die Zuversicht des Glaubens, daß das Ich auch bei seinem Durchgange durch den Tod sich nicht absolut abhanden kommen, sondern als stoffverklärendes Princip sich behaupten, und in neuer, von

der negativen Zeitmacht befreiter Leiblichkeit hervorgehen werde, hat ihre geschichtliche Voraussetzung in der Thatsache der Auferstehung Christi, ihre übergeschichtliche Grundlage aber an der Idee der absoluten Selbstheit und zeitbeherrschenden Wesenheit Gottes. Was nun aber die objective Realität und Wahrheit dieser Idee der absoluten Selbstheit Gottes betrifft, so leuchtet sie schlechthin durch sich selbst ein, da wir nur unter ihrer Voraussetzung der Antinomie eines regressus in infinitum a parte ante, d. i., der sich selbst widersprechenden Vorstellung, als ob der jetzigen Welt schon eine unendliche Reihenfolge von Welten in der Zeit vorangegangen wäre, entgehen. Ebenso setzt sich das, dem zeitlichen Werden in seiner unendlichen Gegensätzlichkeit und Relativität zu Grunde liegende Viele (τά πολλά) ein überzeitliches Eines und Identisches voraus, das den Strom des Werdens in allen seinen unendlich vielen Richtungen gleichsam umufert und jedem Werdenden seinen Anfang, sein Maß und Ziel, sowie dem Werden überhaupt seinen Fortbestand und seine fortschreitende Entwicklung sichert. Wir können uns nämlich die Mannigfaltigkeit des Werdens und den Fortschritt seiner Entwickelung von dem ersten Indifferenzzustande des kosmischen Urnebels bis zum Hervorgange des Selbstbewußtseyns, das sich mitten im Werden auf das über alles Werden erhabene Eine und Selbe besinnt, gar nicht denkbar machen ohne die Annahme einer Vielheit von einfachen, an sich zeit- und raumlosen (d. i. noch unentwickelten) Substanzen (Monaden), welche dem zeitlichen Werden für seine unendlich mannigfaltige Individualisation als immanente Principien zu Grunde liegen, und welche in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander, sowie in ihrer wechselseitigen Bestimmtheit und Veränderung durch einander, die Form des Werdens und eben damit die zeitliche Entwickelung selbst erst constituiren. Nun weisen aber alle diese Sonderprincipien wegen ihrer Bezogenheit auf einander, und in ihrer Veränderung durch einander, sämmtlich über sich hinaus auf den allgemeinen B e z i e h u n g s g r u n d, dessen keines derselben in sich mächtig ist, weil es sonst sich nicht erst durch seine Beziehung auf Anderes zu entwickeln brauchte; so daß sich also dieser allgemeine Beziehungsgrund als das transcendentale und absolute Identitätsprincip der auf einander bezogenen und sich gegenseitig raum-

zeitlich bedingenden und verändernden Substanzen verhält. Die Hauptsache ist aber, daß die, im werdenden Selbstbewußtseyn sich realisirende, das Anderswerden in der Zeit immer mehr überwindende Identität und Selbstheit des Ichs auf ein urselbstheitliches Subject zurückweist, worauf wir späterhin, bei Gelegenheit der Entwicklung des Begriffs der Persönlichkeit, noch weiter eingehen werden. Hier heben wir nur so viel hervor, daß das Factum des zeitlich werdenden Selbstbewußtseyns zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat das Daseyn jenes allgemeinen, transcendentalen Beziehungsgrundes als eines schlechthin seyenden Selbstbewußtseyns, das heißt, als eines Wesens, das sich in ursprünglicher, allem Werden ewig vorausgehender Weise, als selbstheitliches Wesen inne hat. Denn das gewordene Ich kann, als ein ursprünglich nur potenzielles Selbstbewußtseyn, d. i., als eine, ihrer Selbstheit nicht mächtige Substanz, weder die Potenzialität noch die Verwirklichung seines Selbstbewußtseyns sich selbst verdanken; und da auch alle übrigen Substanzen, soferne sie im Beginn ihrer zeitlichen Entwicklung alle nur potenziell sind, für das, was sie werden sollen, den Grund ihrer Selbstverwirklichung nicht in sich selbst haben, so kann noch viel weniger irgend eine von ihnen den primitiven Entwicklungs- oder Erzeugungsgrund für irgend einen andern abgeben, und somit setzt sich das werdende Ich, als eine nur mit der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns begabte Substanz, wie für diese Begabung selbst, so für dessen Erregung und Verwirklichung das, allem Werden vorausgehende Seyn eines absoluten Selbstbewußtseyns, d. i. eines Wesens, das seiner schlechthin durch sich selbst mächtig und inne ist, und dem also die absolute Selbstheit zukommt.

Fassen wir nun das positive Ergebniß der bisherigen Analyse des Begriffs der göttlichen Transcendenz in ihrem Verhältniß zu der Relativität und Negativität alles Zeitlichen zusammen, so müssen wir sagen, daß Gott in seiner Freiheit von der Zeit das schlechthin auf sich selbst beruhende, ewige, absolut mit sich identische Wesen sey, das weder entstanden ist noch jemals vergehen oder zu Anderem werden und in Anderes übergehen kann; das vielmehr, erhoben über allen Wechsel und alle auf- und niedersteigende Entwicklung, aller Bestimmungen seines Wesens von

Ewigkeit her in absoluter Gegenwärtigkeit gleichmäßig mächtig ist, und vermöge dieser seiner schlechthin selbstständigen Wesenheit nicht bloß ist (denn was nur ist, aber seines Wesens nicht mächtig ist, ist eben nur ein Werdendes, ist nur mit der Potenz der Selbstheit begabt), sondern das sich absolut inne hat und sich so selbst Grund, Inhalt und Zweck seines Seyns und Wesens in absoluter Weise ist. Dieß aber macht eben den explicirten Begriff der absoluten Selbstheit Gottes aus. Wir werden späterhin im synthetischen Theile nachzuweisen versuchen, wie die concrete Bethätigung dieses Begriffs in der göttlichen Willenssphäre liegt.

(B.) Mit der negativen Zeitlichkeit geht Hand in Hand die negative Räumlichkeit der Welt; und als die positive Macht über den negativen Raum ist Gott in seiner überweltlichen Wesenheit zu denken als das Wesen von schlechthin vollendeter, in sich abgeschlossener Totalität oder Ganzheit.

Auch den Dingen der endlichen Welt wohnt ein Streben nach Totalität inne. Jede werdende, nach relativer Selbstständigkeit strebende Existenz, sucht sich als ein relativ vollendetes, mannigfach gegliedertes Ganzes in sich abzuschließen. Vor Allem ist es der menschliche Geist, der nach einer allumfassenden, alle Momente seines Wesens ungetheilt mit seiner vollen Wesenheit durchdringenden Abgeschlossenheit und Harmonie in sich verlangt. Allein, er theilt das Loos alles Endlichen, daß er seine Ergänzung unendlich außer sich zu suchen hat, und daß er sie in dieser Welt in befriedigender Weise nicht findet, und deßhalb zu dem unendlichen Ganzen, von welchem er die Idee übersinnlich in sich erschaut oder ahnt, d. i., zu Gottes absoluter Lebensfülle seine Zuflucht im Glauben nimmt. Sucht er seine Befriedigung und Ergänzung im Leiblichen allein oder überwiegend, folgt er den sinnlichen Begierden, die ihn zu immer Anderm im Raume und in der Zeit führen: so geräth er immer mehr außer sich, und verfällt im rastlosen Rennen demselben Widerspruche und derselben Zersplitterung, worin die endlichen Dinge in ihrer räumlichen Aeußerlichkeit sich unaufhörlich gegenseitig begrenzen, bedrängen, zertheilen, zerstören und vermischen. Denn im empirischen Raume hat jedes Daseyn seine Ergänzung außer sich, und ist von allen Seiten negativ beschränkt, so daß es auch von außen her in seiner Selbstständigkeit

angegriffen, verändert und endlich verflüchtigt wird. So findet auch die Seele mit ihrer äußerlichen Ergänzung zugleich auch ihre äußerliche Schranke am Leibe; der Leib mit allen übrigen Körpern findet sich bedingt und ergänzt, aber auch umschlossen und begrenzt von den verschiedenen Systemen und Elementen des gesammten irdischen Seyns. Weiterhin hat die Erde, wie ihren Stützpunkt, so auch ihren Begrenzungspunkt, der sie innerhalb bestimmter Schranken an sich bindet, sammt allen übrigen Planeten, an dem Centralkörper des Planetensystems, und der, nur relativ in sich abgeschlossene, Gliedbau unseres Planetensystems sinkt vor dem weiterschreitenden Gedanken selbst wieder zum unselbstständigen und untergeordneten Theilganzen des gesammten Astralsystems herab; ja auch dieses, wiewohl sein Umfang so groß ist, daß das Licht eines Zeitraums von mehreren tausend Jahren bedarf, um mit seiner Geschwindigkeit von einer Grenze desselben zur andern zu gelangen, ist wiederum nur Glied in einer noch weiter reichenden Verkettung von neben und über einander geordneten Raumsphären, wie deren der ältere Herschel bereits an die sechshundert solcher Systeme entdeckt hat. So ist jedes Ding und System im Raum nur relativ in sich selbst vollendet, und hat sein Maß und seinen Haltpunkt außer sich. Wie wir also in der Richtung auf das Kleinste hin, kein Atom zu denken vermögen, das sich, so lange wir es eben als ein räumliches, äußerlich reales Etwas festhalten, dem Begriffe der endlos quantitativen Theilbarkeit zu entziehen vermöchte, so daß die materialistische Annahme von letzten, materiellen Ur-Theilen auf der willkürlichsten Fiction beruht, so können wir auch äußerlich kein absolutes, dem Begriffe der Totalität genügendes Urganzes denken, worüber der Gedanke nicht von neuem wieder hinaus ginge; denn sobald wir dasselbe denken nach der Kategorie der Quantität, so erscheint auch jede noch so große Zahl die wir als den Allbegriff seiner selbstständigen Theile, und jeder noch so große Umfang, den wir als den letzten Abschluß seiner Totalität vorstellen, wieder unendlich zu klein und unendlich unvollendet, indem der nicht aufzugebende Begriff des Unendlichen immer wieder darüber hinausstrebt, und indem der Gedanke eines erfüllten Raumes, der ringsum von einem absoluten Nichts umgrenzt wäre, dem völligsten Dualismus und Widerspruch verfällt,

worin er sich selbst als nichtig aufgeben muß. Und doch ist der Begriff eines unendlichen Ganzen, das auf äußerlich quantitative Weise existirt, mit demselben Widerspruch behaftet. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß wir das schlechthin vollendete Ganze, welches wir als den letzten Maßstab jedes erscheinenden, räumlichen Ganzen nothwendig voraussetzen, als das allumfassende und alldurchdringende absolute Princip denken müssen, das dem nur relativen, und in jedem Punkte außer sich gerathenden, in sich getheilten und über sich hinausweisenden Weltganzen Halt, Maß, Zusammenhang und Einheit verleiht, und das wir deßhalb nicht innerhalb der quantitativen Räumlichkeit, noch außerhalb derselben, in einer nebengeordneten oder übergeordneten Raumsphäre zu suchen haben. Mithin müssen wir dasselbe denken als eine Totalität, welche aller negativen Räumlichkeit und allen empirischen Größenverhältnissen ebenso absolut durch sich selbst enthoben ist, wie allem zeitlichen Werden. Denn was räumlich beschränkt ist und ein Anderes außer sich hat, das wird auch zu etwas Anderm in der Zeit, und was zeitlich entsteht, sich ändert und wiederum in eine andere Form des Daseyns übergeht, das existirt auch auf räumlich beschränkte Weise. Ist Gott also das schlechthin überzeitliche Wesen und kommt ihm in dieser Hinsicht die absolute Selbstheit zu, so ist er auch das schlechthin überräumliche Wesen, und hat als solches absolute Ganzheit. Gott hat also nichts außer sich, nichts über sich, nichts neben und unter sich; sondern alles Aeußerliche und Räumliche hebt er in sich selbst zu innerlichen, absolut durchsichtigen Momenten seiner vollendeten Totalität auf, so daß alle relativen Größen des Himmels und der Erde seiner absoluten Größe gegenüber in ein wahres Nichts zusammenschwinden, das nur durch Ihn in jedem Momente des Raumes und der Zeit die Kraft und Fülle des Seyns und Werdens empfängt. Er selbst aber ist die absolute Fülle schlechthin aus sich, in sich und für sich, und ist so das Wesen von absoluter Selbstheit und Ganzheit, so daß Gott nur von sich selbst erfüllt und umfaßt wird, während wir bekennen müssen, daß kein Gedanke seine wahre Größe und Fülle irgendwie zu erreichen und auszudrücken vermag. Nur so viel können wir hier, mit Beziehung auf den negativen Raum der Welt, uns im Denken zur Gewißheit bringen, was freilich mehr

nur ein negatives Ergebniß ist, daß Gott, weil ihm gegenüber sich alles äußerlich räumliche Seyn als ein Nichtiges und Vorübergehendes erweist, nothwendig in sich selbst die absolute Negation alles Nichts ist, und daß es daher eine Grundverkehrung alles Denkens ist, wenn man Gott selbst, in seinem Ansichseyn, als das reine Nichts, oder als den leeren unendlichen Raum denkt. Denn das Nichts existirt eben nur als das negative Verhältniß der räumlichen und zeitlichen Dinge zu einander, aber an sich gedacht erweist es sich als die leerste Abstraction und Fiction; der leere Raum aber ist ein völliger Widerspruch, da der Raum selbst nur das äußere Verhalten der Dinge zu einander ausdrückt, und mithin an sich selber auch nichts ist. Gott als das Wesen von absoluter Ganzheit ist somit zu denken als das schöpferische, positive Princip für alle Raumerfüllung, und damit zugleich als die absolute Macht über den erfüllten Raum. Als das schöpferische Princip für die weltliche Raumerfüllung muß er als das Wesen gedacht werden, das in seiner absoluten Transcendenz die absolute Fülle und vollendete Totalität in sich selbst und durch sich selbst in überräumlicher und überzeitlicher Weise ist. Trägt er aber in sich selbst eine unendliche Fülle von Bestimmungen, so müssen wir ihm in seiner überweltlichen und vollendeten Ganzheit auch gliedbauliche Unterschiede seines einheitlichen Wesens in sich selber zuschreiben, aber auf urbildliche und absolut vollendete Weise, d. i. wir müssen denken, daß Gott, als das absolute Ganze, in jedem unterschiedenen Momente seines einheitlichen Wesens sich aller übrigen Momente zugleich und zumal auf ungetrennte, aber auch auf unvermischte Weise inne ist. Die concreten Bestimmungen der absoluten Ganzheit Gottes werden sich uns erst im synthetischen Theile, aus der Idee der göttlichen Persönlichkeit ergeben, wenn wir die göttliche Gefühlssphäre als das Bereich der ewigen Natur Gottes und eben somit als die lebendige Darstellung und Bethätigung der Ganzheit Gottes betrachten werden.

(C.) Zum dritten ist Gott in seiner Ueberweltlichkeit frei zu denken von aller Stofflichkeit und in dieser seiner absoluten Erhabenheit über alles Stoffliche besteht die negative Voraussetzung für die absolute Geistigkeit Gottes.

Daß Gott ein Geist ist, und zwar der Geist schlechthin, der

Urgeist und der Urquell alles geistigen Lebens, ist eine Anschauung und Ueberzeugung, welche erst im christlichen Glaubensbewußtseyn ihre ganze Tragweite enthüllt hat. Den positiven Inhalt dieser Anschauung können wir uns erst späterhin im synthetischen Theile, vom Begriff der göttlichen Persönlichkeit aus, zum nähern Bewußtseyn bringen; hier beschäftigt uns nur das Elementare dieses Gedankens, das eben in der negativen Erhabenheit Gottes über die raum-zeitliche Stofflichkeit der endlichen Welt liegt. Stofflich ist nämlich jedes Ding in Raum und Zeit, sofern es zu seinem Entstehen und Bestehen, zu seiner Erzeugung, Unterstützung, Ernährung und Zusammensetzung eines Andern, als einer es selbst äußerlich bedingenden Unterlage (ὑποκείμενον) bedarf. Diese Unterlage kann im letzten Grunde freilich auch nur als ein Inbegriff geistartiger, immaterieller, aber in der raum-zeitlichen Bestimmtheit mit einander noch verwickelter, sich gegenseitig sowohl hemmender als fördernder, endlicher Substanzen (Monaden) gedacht werden. Indem aber irgend eine, zur für sich seyenden Selbstheit d. i. zur Seele, bestimmte Substanz sich in ihrer Entwickelung jener Unterlage als des immer neu sich gestaltenden Inbegriffs von Bedingungen für den (subjectiv unbewußten) Zweck ihrer lebendigen Selbstbethätigung und raum-zeitlichen Verwirklichung bemächtigt, d. h. indem sie dieß Substrat zu ihrem Leibe gestaltet und mit sich immanent durchdringt, wird sie desselben in dieser endlichen Welt nie ganz mächtig, sondern steht damit immer unter der Uebermacht fremder Einflüsse und Gewalten. Dieser Zustand der Beschwerung durch ein Anderes, Fremdes, entzündet in allen lebendigen Creaturen jene schmerzliche ἀποκαραδοκία, von welcher wir mit dem Apostel auch die bewußtlose Schöpfung schon ergriffen sehen. Ja, auch der bereits vom Gefühl der Erlösung durchdrungene Geist des wiedergebornen Christen führt hier, im Stande seiner noch unverklärten Leiblichkeit, den dunkeln Stoff als ein drückendes, beschwerendes Princip mit sich und sehnt sich daher nach seines Leibes Erlösung (Röm. 8, 19 ff.). Die Bürgschaft nun dafür, daß unsere Seele einst zur vollen Freiheit ihres Wesens, d. h. zur vollendeten Geistigkeit gelangen wird, hat ihren letzten Grund und Halt in der Glaubenszuversicht, daß Gott, zu dessen Bilde wir geschaffen sind, der Geist an und für sich, und als sol-

cher schlechthin stofffrei ist. In dieser seiner reinen Geistigkeit nun ist Gott auch frei zu denken von aller und jeder innern und äußern Bedingtheit durch eine von ihm verschiedene, endliche Welt, und das christliche Bewußtseyn weist somit alle derartigen Vorstellungen, als dem Ethnicismus angehörig, entschieden zurück, wonach Gott nicht soll gedacht werden können ohne das Correlat einer stofflichen Welt; eine Denkweise, welche in der alten Kirche ihren Hauptrepräsentanten an dem Origenes fand, und deren Fesseln sich auch die drei größten Geister auf dem Gebiete der neuern Speculation, Schelling, Krause und Schleiermacher, in ihrer zweifachen Bestimmtheit durch den Spinozismus auf der einen und den Fichte'schen Idealismus auf der andern Seite, nicht zu entziehen vermochten. Im diametralen Gegensatz aber befindet sich das christliche Gottesbewußtseyn mit jeder materialistischen Denkweise, sey es, daß die Vertreter derselben sich offen zur Verabsolutirung der Materie bekennen, wie die Anhänger des atheistischen Atomismus, welche sogenannte Atome annehmen, d. i. ewige Urgestalten des Stoffs, die, trotz ihrer Räumlichkeit, als untheilbare, und trotz ihres fortwährenden Flusses in der Zeitlichkeit, als starre Punkte vorgestellt werden sollen; sey es, daß sie dem Materialismus eine Hinterthür offen lassen, wie die Vertreter des falschen, modernen Idealismus, die, weil sie das Absolute als ein leeres, unpersönliches und darum inhaltsloses Denken bestimmen, sich nach einer äußeren Ergänzung desselben umsehen müssen, und so mit ihren Postulaten, daß das absolute Ich nothwendig ursprünglich durch ein Nicht-Ich bestimmt (Fichte), oder daß dasselbe als die Indifferenz des Idealen und Realen zu denken sey (Schelling), oder endlich, daß die absolute Idee, weil sie Proceß sey, sich nothwendig ein Anderes werden müsse (Hegel), die materialistische Bestimmtheit ihrer philosophischen Principien nur obenhin verdecken.

3) Ist nun Gott, als der schlechthin mit sich identische (selbstheitliche), in sich vollendete (ganzheitliche) reine Geist, d. i., als der unbedingte und unendliche Urgeist, mit seiner ewigen, an sich seyenden Wesenheit nicht nur über alle Schranken von Raum und Zeit, sondern auch über alle Analoga der sinnlichen Dinge und Erscheinungen unendlich erhaben, so folgt auch, worauf schon

im Vorhergehenden hingedeutet worden, daß es kein adäquates Wissen vom Wesen Gottes in irgend einem creatürlichen Geiste geben kann, der noch innerhalb der Schranken dieser endlichen Welt nach irgend einer Seite befangen ist. Und so scheidet sich auch hier das christliche Bewußtseyn von allen philosophischen Systemen, welche ein absolutes Wissen von Gott für sich in Anspruch nehmen, aber dasselbe nur als Raub (Phil. 2, 6.) an sich zu bringen vermögen, indem sie die Transcendenz des göttlichen Wesens verkennen. Zwar kann eine speculative Theologie gar nicht zu Stande kommen ohne die auf erkenntniß-theoretischem Wege zu erhärtende Voraussetzung, daß das menschliche Selbstbewußtseyn, als Geist aus Gottes Geist und vermöge seiner Bestimmung zur göttlichen Ebenbildlichkeit, mit einer auch durch die Sünde nicht vernichteten Anlage zum Gottesbewußtseyn ausgerüstet ist. Der menschliche Geist ist eben nicht bloß ein endliches Wesen, sondern unterscheidet sich dadurch von der Substanz der thierischen Seele, daß er, vermöge der unbegrenzten Reflexibilität seines Denkens, an dem, das Denken durchwaltenden, göttlichen Urbewußtseyn, kraft dessen sich Gott in jedem Dinge und jedes Ding in sich denkt und erkennt, participirt; und so trägt der Geist von allem Wesentlichen, und vor Allem vom Wesen Gottes selber, eine ewige Idee in sich. Allein, wie wir zwar die Bilder der Dinge im Licht und durch die Verbreitung seiner Strahlen in unser Auge aufnehmen, und von der Seele aus, durch Wechselwirkung mit dem Hirn, vermittelst der dem Weltäther analogen Nerven- oder Hirnäther-Schwingungen, geist-leiblich zu Anschauungen reproduziren, das Licht selbst aber nicht zu sehen, und auf die an sich seyende Wesenheit desselben nur zu schließen vermögen: so vermögen wir noch viel weniger der Idee Gottes, als des Lichtes der absoluten Wahrheit, worin der Zusammenhang und die Bedeutung des Universums, sowie insonderheit die Bestimmung unseres eigenen Geistes dem Denken immer mehr aufgeht, mächtig zu werden. Wir tragen wohl einen unendlichen Reichthum übersinnlicher Ideen, die nicht bloß auf begrifflicher Abstraction aus sinnlichen Affectionen und Wahrnehmungen beruhen, in den idealen Tiefen unsers Wesens; allein nur mit Hilfe der sinnlichen Anschauung und durch die Analogie der raum-zeitlichen Erfahrung gelangen wir zur bestimm-

ten, specificirten Erkenntniß derselben, und somit bleibt uns das in der Idee Gottes sich bethätigende, an sich seyende Wesen Gottes ein nicht zu ergründendes und nicht zu durchschauendes Geheimniß, da Gott sich nach seinem an sich seyenden Wesen eben transcendent zur Welt verhält, so daß es in Raum und Zeit kein Correlat gibt, an welchem wir uns die Idee Gottes specifisch veranschaulichen könnten. Nun verweist uns zwar der Glaube auf die Offenbarung Gottes im Fleisch, und so gewinnen wir an der Person Christi, sowie in der Erfahrung unserer Wiedergeburt und unserer Erneuerung zum göttlichen Ebenbilde durch ihn, ein wirklich anschauliches Symbol und ewig gültiges Analogon von dem, was wir als die Idee des göttlichen Wesens in uns tragen; allein, was Gott in Christo uns offenbart hat, ist eben nicht sein überweltliches, metaphysisches Wesen, denn das wohnt nach wie vor in einem Lichte, zu dem kein Mensch kommen kann, sondern sein innerstes Herzensverhältniß und seine überschwängliche Liebesgesinnung, und so bleibt es in Bezug auf das an sich seyende Wesen Gottes dabei, was der Apostel sagt (1 Kor. 13, 12.): *Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, und abermal, *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*. Dennoch wirkt dieß Bewußtseyn der irdischen Schranke unsers übersinnlichen Wissens nicht bloß demüthigend, sondern zugleich erhebend für unser Leben im Glauben, denn indem wir im Glauben, der am allerwenigsten in einem bloß begrifflichen Wissen besteht, sondern vielmehr zugleich ein unmittelbares, die ganze unendliche Zukunft keimartig in sich tragendes Erleben und Vorgefühl umschließt, indem wir im Glauben die Schranke unseres irdischen Wissens fühlen und immer bestimmter erkennen, werden wir zugleich auch immer mehr inne, wie wir, nach unserm inwendigen Menschen, selbst über alle raum-zeitlichen Schranken erhaben und nach unserer tiefsten Lebenswurzel mit der Transcendenz Gottes verschlungen und verwoben sind. Und so empfinden wir im Glaubensleben das Dunkel und Geheimniß, worin unser geistiger Blick sich nach allen Richtungen hin verliert, so oft wir uns die Tiefen der Gottheit vergegenwärtigen, als das süße, wunderbare Weben und Walten der überschwänglichen Liebe Gottes, vermöge welcher er denen, die ihn lieben, sein Angesicht schon hier von Stufe zu Stufe immer gnadenreicher und beseli-

gender enthüllt, und mit diesem Gefühle tragen wir die Bürgschaft in uns, daß wir ihn einst schauen werden von Angesicht zu Angesicht und erkennen werden, wie wir selbst von ihm erkannt sind (τότε δὲ πρόςωπον πρὸς πρόςωπον etc.). Diese Bürgschaft hat ihren objectiven Grund in der Immanenz Gottes.

II. Die Immanenz Gottes.

Der Begriff der Immanenz Gottes stellt sich als das zweite Grundelement im Vollbegriff der christlichen Gottesidee heraus. Auch dieses Element ergibt sich sofort aus der Analyse des im christlichen Gottesbewußtseyn gegebenen Inhalts. Wie nämlich der Glaube das menschliche Ich einerseits über die Region sowohl seines Weltbewußtseyns als auch seines Selbstbewußtseyns unendlich hinaushebt, um dasselbe in Demuth und Anbetung vor der unergründlichen, dem unreinen Herzen erschrecklichen Majestät Gottes zu beugen, und wie dem gläubigen Gemüthe das eigene Ich sammt aller Herrlichkeit des Himmels und der Erde dieser Erhabenheit und Selbstgenugsamkeit Gottes gegenüber eitel erscheint, so bezeugt dasselbe Glaubensbewußtseyn doch auch andererseits mit derselben Zuversicht, daß Gott auch in der Welt gegenwärtig ist, und zwar nicht nur als der Gott der Macht und der Gerechtigkeit, sondern vielmehr als der Gott der Gnade und Barmherzigkeit; nicht nur als der Schöpfer und Herr, der im Eifer für seine heilige erhabene Ehre alle Götzen zerschlägt und alle falschen Fürstenthümer und Gewalten zerbricht, unbedingte Unterwerfung gewärtigend, sondern noch vielmehr als der freundliche und leutselige Vater und Heiland aller seiner Gläubigen, die er zu Kindern in seinem Reiche, zu Erben und Genossen seiner überschwänglichen Herrlichkeit berufen hat (Tit. 3, 4. 1 Joh. 4, 8 ff.).

Schon der alte Bund wurzelt in diesem Grundbewußtseyn, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen (1 Mos. 1, 26.) und ihm Geist von seinem Geist mitgetheilt hat; aber was er erst keimartig und als Verheißung in seinem Schooße trägt, das ist im neuen Bunde in das volle Licht der Gewißheit getreten durch die Thatsache der Sendung des Sohnes Gottes, der ein für die Ewigkeit angelegtes Reich Gottes auf Erden be-

gründet, und den Reichsgenossen seinen und seines Vaters Geist mitgetheilt hat, welcher das Abba in uns ruft, und welcher uns Christenmenschen zum Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16.) erbaut, indem er uns zugleich mit der zuversichtlichen Hoffnung erfüllt, daß auch die noch seufzende Creatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 18 ff.), bis wir alle hinankommen zu der Vollendung nach dem Maße des Vollalters Christi (Eph. 4, 13.) und zu der Verwirklichung jenes Vollbegriffs des Reiches Gottes, wonach Gott Alles in Allen seyn will (1 Kor. 15, 28.). Diese christliche Erfahrung ist es, die den Inhalt und Ausgangspunkt für den theologischen Begriff der Immanenz Gottes in der Welt bildet. Die nähere wissenschaftliche Bestimmung dieses Begriffs, sowie die positive Entwickelung seiner Momente kann sich erst ergeben, wenn wir den Begriff der absoluten Persönlichkeit aus der Analyse der christlichen Gottesidee gewonnen haben werden. Hier bleiben wir zunächst bei dem Factum stehen, daß der Gott, der sich dem Glauben als der überweltliche unendliche Geist bezeugt, das Endliche nicht nur beherrscht und zum Mittel für seine absolute Selbstbezweckung herabsetzt, sondern daß er dasselbe auch im menschlichen Ich zur ewigen Selbstbezweckung gelangen läßt und sich mit der Welt in das Verhältniß der freien Wechselwirkung im Elemente seiner Selbstentäußerung und Offenbarung setzt. Ein Factum ist diese Selbstmittheilung Gottes an die Welt, das als solches erst nach seiner vollen Wirklichkeit und unmittelbaren Gewißheit erlebt und anerkannt seyn will, bevor an die begriffliche Erfassung desselben gedacht werden kann, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Idee Gottes entweder in der falschen Tiefe eines bornirten Denk-Apriorismus und inhaltlosen Idealismus, oder im seichten Elemente eines dürftigen Dogmatismus und eines äußerlichen, auf eitler Weltgesinnung beruhenden Empirismus zu beeinträchtigen und zu verkümmern. Denn der christliche Glaube an Gott stützt sich nicht auf bloße Schlußfolgerungen, weder auf solche, deren Prämissen aus dunkeln Ahnungen und Ideen bestehen, noch auf solche, die ihren Ausgangspunkt in der sinnlichen Wahrnehmung und äußerlichen Weltbetrachtung haben, wiewohl er bei seiner Entwickelung zur wissenschaftlichen Erkennt-

niß auch die apriorischen und aposteriorischen Anhaltspunkte, welche seiner specifisch-christlichen Gestaltung schon vorausgehen, keineswegs vernachlässigt. Aber der christliche Glaube an Gott bethätigt sich nach seinem Vollgehalte wesentlich als ein solcher Zustand des gläubigen Menschen, worin derselbe sich bis in das Centrum seines Fühlens, Wollens und Denkens hinab von Gottes Geiste lebendig durchdrungen, durchathmet, getragen, bestimmt und durchleuchtet fühlt und zwar in dem Maße, daß er auch die ganze objective Welt der Natur und des Geistes um sich her, so weit das Auge der sinnenden Betrachtung reicht, in diesem Lichte erblickt, ja, daß er selbst noch in den Verzerrungen des creatürlichen Daseyns den Widerblick des göttlichen Wirkens, nach dessen positivem oder negativem Verhalten zur Welt, erschaut (Röm. 1, 18 ff. Act. 17, 27 ff.). Darum richtet der Gläubige den Blick nicht sowohl zu den Sternen empor, oder über sie hinaus, um seinen Gott, als das Ziel seiner Sehnsucht, jenseits der irdischen Räumlichkeit, in einer zwar-endlosen, aber darum auch trostlosen, weil in jedem Punkte mit der Schranke der Aeußerlichkeit behafteten Unendlichkeit zu suchen, wie es das Charakteristische einer früheren, schon von Haller auf die Bahn gebrachten, und durch Klopstock weiter entwickelten, geistlichen Naturpoesie war; einer Richtung, von der selbst ein Herder nicht ganz frei blieb, und die besonders in den Stunden der Andacht ihren erbaulichen Ausdruck gefunden hat. Sondern wiewohl der Christ auch für den Widerblick der ewigen Kraft und Gottheit des unsichtbaren Gotteswesens (Röm. 1, 20.) in jenen Regionen des Unermeßlichen stets ein offenes Auge hat, so liegt sein rechter Seelentrost und der Grund seiner Hoffnung und Seligkeit in seinem Gott doch in ganz anderen Regionen. Innerhalb des eigenen Herzens und Bewußtseyns liegt er, in dem Zeugnisse des göttlichen Geistes an unsern Geist, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16. Gal. 4, 6.); in dem Frieden liegt er, der uns aus dem, durch Christum vermittelten Zugange zu Gott als unserm Vater aufgeht; in der seligen Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit liegt er, kraft welcher wir uns selbst der Trübsale rühmen (Röm. 5, 1 ff.), weil wir wissen, daß Gott die Liebe ist (Joh. 4, 8—16.) und weil wir diese Liebe, in deren Vollkraft der Glaube der Sieg über die

Welt ist und immer mehr wird (1 Joh. 5, 4.) in unser Herz ausgegossen fühlen (Röm. 5, 5.). Denn was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1 Kor. 2, 9.), das erfährt der Christ in den Stunden des einsamen Gebets, oder in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen als die That und das Leben des göttlichen Geistes im eigenen Geiste. Er erfährt es nicht minder in tiefbeugender, wie in wunderbar erhebender Weise, daß Gott gegenwärtig ist als ein Gott, der da hört und sieht, der da tödtet und lebendig macht. Er erfährt, wie Gottes Geist gleich einem verzehrenden Feuer bis in Herz und Nieren hinabbrennt, so daß alle Gebeine verschmachten und alle Säfte vertrocknen, wie es im Sommer dürr wird, so oft die Seele seinen Mahnungen und Züchtigungen sich zu verschließen sucht; er fühlt sich aber auch emporgetragen über alles Sichtbare und Vergängliche hinaus, wie am lieben Vaterherzen geborgen, und von der Kraft der weltüberwindenden Liebe durchströmt, ja die Ewigkeit thut ihm die Pforten ihrer Herrlichkeit auf und er darf schon hier einen Vorschmack der unaussprechlichen Seligkeit im Himmel vorempfinden, so oft seine Seele sich zu jenen seligen Glaubensmomenten ausweitet, die sich so recht als Gnadenheimsuchungen aus der Höhe erweisen. Dann rauscht's im Herzen, wie von pfingstlichem Wehen, und das innere Auge wird so licht, und die Seele redet und Gott antwortet; und wo das Reden zu Ende geht, da beginnen jene unaussprechlichen Seufzer, mit denen der Geist uns auf's Beste vertritt (Röm. 8, 26.). Meistens kommen dem gläubigen Christen solche Gnadenanblicke mitten in oder nach erfahrener Durchhilfe aus tiefster geistiger und leiblicher Noth, wie denn das Leibliche stets in's Geistliche zurückführt und das Geistliche im Leiblichen ausbricht. Ja, das bleibt eine ewig wiederkehrende Erfahrung: wenn wir uns irgend einmal so recht wie Schlachtschafe fühlen (Röm. 8, 36.), und dann unter dem Messer der eigenen und gemeinsamen Schuld so recht mit Glaubensinbrunst zu Gott schreien: dann antwortet er gewiß; und wer auch die Stunden der scheinbaren Gottverlassenheit mit ausdauernder Selbstverläugnung treu durchringt, der erfährt immer wieder, was der Apostel sagt: Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben,

weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn. So fühlt der Christ in allen seinen lebendigen Glaubensmomenten die Kraft und Nähe seines Gottes als eines Wesens, das sich, vermöge der unerschöpflichen Fülle seiner Liebe, zu der endlichen Welt unausgesetzt in Gnaden herabläßt, um das durch die Sünde unter die Uebermacht ihrer raum-zeitlichen Schranken geknechtete Menschenherz zur Freiheit der Kinder Gottes in seiner Gemeinschaft emporzuheben. Der Christ erlebt es in jedem geistlichen Aufschwunge seines inwendigen Menschen und in jeder Befriedigung seiner innern Sehnsucht durch Wort, Sacrament und innere sittliche Kräftigung, daß die leuchtenden, beseligenden Wahrheiten, mit denen er sein höheres Denken und Fühlen innerlich nährt, und aus welchen er die Kraft zur Freiheit von den Banden des Fleisches und von der Furcht des Todes gewinnt, so recht eigentlich uud unmittelbar der Ausdruck und das befruchtende, zeugende Schöpfungswort des göttlichen Geistes selber in ihm sind, und daß also die substanzielle Liebe, von der er sich im Glauben zu Gott emporgetragen fühlt, die wesentliche Liebe Gottes selber ist, womit Gott sich in die Creatur hineinliebt und hineinlebt. Indem aber also dem Christenmenschen das Wort der Verheißung seines Erlösers, daß er mit dem Vater kommen werde, um Wohnung bei ihm zu machen (Joh. 14, 23.), in unmittelbarster Lebenserfahrung als göttliche That und göttliche Wahrheit gewiß wird, so ist es ihm damit auf geistlichem Gebiete ebensosehr ein über alle Verstandesbeweise hinausliegendes, die Voraussetzung des gesammten Glaubens und geistlichen Lebens bildendes Factum, daß der überweltliche Schöpfer und Herr der Welt auch in jedem Punkte des Raumes und der Zeit ganz und ungetheilt gegenwärtig ist, wie es auf leiblichem Gebiete als ein, dem Verstande ebenfalls im letzten Grunde unerklärliches Factum feststeht, daß die Sonne, wiewohl sie jenseits der irdischen Regionen waltet, die ganze irdische Schöpfung zum Leben befruchtet, und kraft ihres wesentlich immanenten Abbildes im Auge diesem die Fähigkeit ertheilt, ihr Licht in sich mitleuchtend zu erleben und ihr Bild aus sich zu reproduciren und in den Raum hinein zu objectiviren.

Auf diese Analogie (ἔκγονος) zwischen der Sonne in ihrem transcendent-immanenten Verhältniß zum Auge und der transcendenten Immanenz Gottes in der Seele, die er sich durch die Idee des Guten vermittelt denkt, weist schon Platon hin, und läßt den Sokrates zum Beschluß der schönen und tiefsinnigen Parallele also reden: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* De repub. VI. 508 E. Wie treffend und einfach deutet der hohe, gottinnige Denker mit der letzten Wendung schon auf das innere Verhältniß der beiden Begriffe der Immanenz und Transcendenz im Wesen Gottes hin, das sich durch die Idee des Guten (worin wir die tiefste vorchristliche Ahnung vom Wesen des göttlichen λόγος angedeutet sehen) dem denkenden Bewußtseyn enthüllt, und wie hoch steht er damit in seiner innersten Intuition über den modernen Abstractionen sowohl des Pantheismus als des Deismus, indem er beide Elemente, sowohl das der Transcendenz wie das der Immanenz in der Gottesidee unverkümmert zu gewahren sucht.

Das führt uns nun zu der Reflexion über das Verhältniß beider Bestimmungen zu einander, wie dasselbe nämlich zu fassen und durch welchen höheren Begriff seine dialektische Vermittlung bestimmt und getragen zu denken sey. Es eröffnet sich uns damit

III. Der Uebergang zum Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes.

Indem wir nun, nach der vorhergehenden Analyse, dies als den Grundkern für alles theologische Denken über die christliche Gottesidee festzuhalten haben, daß bei der begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gottes Transcendenz und Immanenz weder der Begriff der ersteren durch den Begriff der letztern, noch umgekehrt, der Begriff der letzten durch den Begriff der ersten irgendwie zu beeinträchtigen sey, so ergibt sich für beide Begriffe und für das Verhältniß derselben zu einander, negativ und positiv Folgendes:

1) Die Ueberweltlichkeit Gottes darf nie in dem Sinne ge-

faßt werden, als ob Gott jenseits der Welt und außerhalb derselben in einem aparten Raum sein Wesen habe, und von da aus nur äußerlich auf die Welt einwirke. Gesetzt also, wir könnten es uns durch keine Analogie irgendwie begreiflich machen, wie und in welcher Beziehung zum Raum und zur Zeit sich Gott nach seiner metaphysischen Grundwesenheit verhält, wie wir ja denn auch durch unmittelbare Anschauung zu keinem adäquaten Begriff von der reinen, über Raum und Zeit erhabenen Unendlichkeit Gottes zu gelangen vermögen: so viel ist doch im Geist des christlichen Glaubens als ausgemacht anzusehen, daß Gott, obgleich er sich von der endlichen Welt innerlich unterscheidet, sich doch nie, eben wegen seiner Immanenz, von ihr, noch sie von sich äußerlich scheidet. Und so werden wir vorläufig sagen müssen, daß Gott, als das absolute, transcendente Subject, sich aus freier Liebe bestimmt habe, die endliche Welt als ein von ihm verschiedenes, aber durch und durch von ihm abhängiges Object dergestalt zu setzen, daß er nicht nur als die Causalität am Anfangspunkt der Zeit überhaupt und an der Spitze jeder neuen Schöpfungsperiode hervorgetreten sey und hervortrete, dann aber, den Fortbildungsproceß der Dinge diesen selbst und ihrer wechselseitigen Einwirkung auf einander überlassend, sich in sein Insichseyn zurückgezogen habe; sondern wir müssen denken, daß er auch in jedem Zeitmomente des räumlichen Seyns und Werdens die Welt erhaltend und belebend durchwirke, die Selbstreproduction aller einzelnen Substanzen, sowie ihren unendlichen Zusammenhang unter einander und ihre stufenweis fortschreitende Evolution unausgesetzt und allgegenwärtig bedingend. Zwischen der schöpferischen, wunderartigen und erhaltenden, naturartigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und auf die Welt findet daher nur der Unterschied statt, daß Gott in der ersten Weise seiner Energie den creatürlichen Synergismus nur erst nach seiner Potenz setzt, so daß derselbe noch überwiegend latent bleibt, während er in der zweiten Weise denselben nach und nach, sey es in Uebereinstimmung, sey es im Widerspruch mit seiner zulassenden und providentiellen Thätigkeit, heraustreten läßt.

2) Umgekehrt folgt aber für den Begriff der Immanenz Gottes, daß derselbe, im christlichen Geiste gedacht, jede materialistische Vereinerleiheitung Gottes mit der Welt, eben wegen seiner

Bestimmtheit durch den Begriff der göttlichen Transcendenz, schlechterdings ausschließt. Obwohl wir daher die Art und Weise, wie Gott die Welt mit seinem Wesen durchdringt, und in dieser Durchdringung sich mit den endlichen Creaturen vom Centrum seines eignen unendlichen Wesens aus in liebende Beziehung und Wechselwirkung setzt, eben so wenig auf einen adäquaten Begriff zu bringen, oder durch ein, die ganze Tiefe des Verhältnisses erschöpfendes Bild uns zu veranschaulichen vermögen, ja noch weniger als das Verhältniß unserer Seele zum Leibe, wie ja denn selbst die tiefsinnigen Symbole der heiligen Schrift vom Bunde zwischen Gott und den Menschen und von der Vaterschaft Gottes uud unserer Kindschaft uns das Urbildliche nur im Abbildlichen zum Bewußtseyn bringen, das Schauen von Angesicht aber dem völlig gereinigten Herzen für den Tag der ewigen Vollendung vorbehalten (1. Joh. 3, 2. 1. Kor. 13, 12.): so viel steht doch auch in dieser Beziehung negativ fest, daß wegen der Transcendenz Gottes Gott und Welt niemals als Momente und Correlate eines und desselben Begriffs gedacht werden, und nie unterschiedslos in einander übergehen können. Darum weisen wir den Gedanken einer Verwandlung des göttlichen Wesens nach seiner centralen Subjectivität, oder nach irgend einer, sein ewiges Vollwesen constituirenden Wesenheit in's Creatürliche ebenso entschieden ab, als die Absorption des Creatürlichen und Individuellen in's Göttliche, des Endlichen in's Unendliche. Somit verneinen wir überhaupt jede Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt aus dem Gesichtspunkte des Substantialitätsbegriffs, sey es, daß derselbe in der starren Weise des Spinozismus gefaßt werde, wonach die individuellen Creaturen als Accidenzen an der absoluten Substanz zum wesenlosen Schein derselben herabsinken, sey es, daß die absolute Substanz, wie bei Hegel, nach der Kategorie der absoluten Negativität gedacht werde, wonach sie sich selbst stets abhanden kommt und auch in der sogenannten Rückkehr zu sich selbst nur scheinbar zu sich kommt. Ja, auch der verabsolutirte Causalitätsbegriff, wozu sich der spinozistische Substantialitätsbegriff im christlichen Elemente der Schleiermacher'schen Metaphysik hinauf potenzirt hat, reicht nicht aus, um das Verhältniß Gottes zur Welt nach den Forderungen des christlichen Glaubensbewußtseyns zu

bestimmen und verwickelt sich in Widerspruch mit sich selbst, wie schon im ersten Jahrgange dieser Jahrbücher von Dr. Dorner scharfsinnig nachgewiesen worden ist. Was endlich den logischen Begriff der Wechselwirkung zwischen Gott und der von ihm gesetzten Welt betrifft, so bedarf das durch denselben ausgedrückte Gegenseitigkeitsverhältniß von Gott und Welt, um die Forderungen des christlichen Bewußtseyns nicht zu alteriren, erst noch eines Mittelbegriffs, durch den sich der Begriff der Immanenz Gottes zur Idee der persönlichen Lebensgemeinschaft Gottes mit der Welt und insonderheit mit dem, nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffenen Menschengeiste aufschließt. Auf diesen Mittelbegriff, ohne den die Offenbarung Gottes in Christo nicht im Geringsten zu verstehen ist, und auf den schon Plato, sowohl in seiner vorhin berührten Auffassung der Idee des Guten und des ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ, als auch in seiner tiefsinnigen Anschauung vom Wesen des gottmenschlichen Eros*) geführt wurde, haben wir nun

3) auf Grund der christlichen Glaubenserfahrung noch tiefer einzugehen und denselben auf seine speculative Wurzel zurückzuführen. Worin besteht nun dieser Mittelbegriff? Es ist der Begriff, welcher der johanneischen Anschauung vom λόγος, der paulinischen vom εἰκὼν τοῦ θεοῦ und der petrinischen von der θεία φύσις in Gott zu Grunde liegt. Gehen wir, um uns seiner aprioristischen Grundlage im innern Anschauungsgebiete der christlich erleuchteten Vernunft zu bemächtigen, von der Thatsache unserer inneren christlichen Lebenserfahrung aus, so finden wir, daß in den Tiefen unseres, dem Uebersinnlichen zugewandten Selbstbewußtseyns, eine Idee leuchtend und gebietend waltet, die wir in einer Beziehung als das Ideal unserer eigenen, werdenden Persönlichkeit, als den νόμος des ἔσω ἄνθρωπος, der sein σύμφημι dazuspricht, als das πνεῦμα ζωοποιοῦν für unser höheres Ich in Anspruch nehmen, während wir sie in anderer Beziehung, ungeachtet dieser Immanenz im eigenen Ich, doch zugleich als eine unendlich transcendentale Macht, als die objective Bethätigung Gottes in seiner Offenbarung an unser Selbstbewußtseyn und Gewissen anzuerkennen uns religiös und sittlich gedrungen fühlen.

*) Plat. Sympos. cap. XXII sqq.

Ich finde mich, d. h. mein höheres Ich, in dieser Idee wurzeln, als in meinem eigenen geistigen Grunde, als in dem übersinnlichen Fond meiner Persönlichkeit; ich sage mir, indem ich mich über meinen ἄνθρωπος ψυχικός hinaus in dieser meiner idealen Wesenheit vergegenständliche: das bin ich selbst, das soll ich seyn, das will ich seyn, und darin werde ich seyn, der ich wahrhaft bin nach meinem innersten Wesen, Ich als Ich selber in Ewigkeit. Zugleich schaue ich dieß Ideal an als das Band der Einheit zwischen allen Seelen, die sich zum höhern Bewußtseyn im Glauben erheben, als die Idee des einen ewigen Urmenschen, worin sie sich alle Eins wissen, sobald sie sich darin erfaßt haben, trotz aller Trennungen in Raum und Zeit, in Völker, Geschlechter u. s. w.; ich fühle und erkenne diesen inwendigen Lebensgrund als den Brunnquell aller höheren Sehnsucht und Liebe in mir, als den Geist der Einheit und unendlichen, persönlichen Lebensfülle, worin jedes Ich vom Ganzen der gottgeheiligten Menschheit umgriffen wird, indem es selbst zugleich eben so auch das Ganze in sich, als seinen ewigen Inhalt und Zweck, als das Ziel seiner eigenen Selbstverherrlichung umfängt. Ich fühle mich, so oft ich mich in dieses mein wesentliches Ich glaubensvoll vertiefe, und wie in dem ewigen Urgrunde meiner Liebe darin ankere, in einer Beziehung durch diese Selbstvertiefung über mich selbst und meine natürliche Ichheit gleichsam hinausgerückt; ja, ich fühle, wie dieses mein natürliches Ich in dieser inwendigen, heiligen Jordanfluth ersäuft und durch das himmlische Feuer dieser übernatürlichen Liebe verbrennt und verzehrt wird (Luc. 9, 23—24; 17, 33; 14, 26 ff. Joh. 12, 25.); allein ich finde zugleich, daß der Andere, als welcher ich wieder daraus hervorgehe, mein eigentliches, wahrhaftes Wesen ausmacht, das ich als Ich selbst bin; so daß der neue Mensch, wozu ich durch meine Wiedergeburt immer mehr werde, wenn auch der Zeit nach der letzte, dem Wesen nach doch der erste ursprüngliche Adam in mir, der gottgedachte, ewige Prototyp meiner Persönlichkeit ist (der ἄνθρωπος ἐπουράνιος, 1 Kor. 15, 45 ff.; der καινὸς ἄνθρωπος ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας, Eph. 4, 24.). Je tiefer ich in solchem γεννηθῆναι ἄνωθεν (Joh. 3, 3.) mich aus dieser innersten geistigen Wurzel meines Seyns entfalte, je mehr ich mich

im Schooß der christlichen Kirche von diesem Brod des Lebens nähre und in diesem Lichte, das mit hellem Schein, als die Klarheit aus dem Angesichte Christi (2 Kor. 4, 6.), in's Herz scheint, wachse und in das Bild Christi von einer Klarheit zur andern verklärt werde (2 Kor. 3, 18.): desto mehr finde und erfahre ich, daß ich nun erst in meinem wirklichen Elemente, in der wahren Heimath meines Ichs angelangt bin. Nun erkenne ich klar, wie ich vordem, als ich noch in meiner fleischlichen Selbstsucht dahin ging, wo ich mich auf mich selbst steifte und in mir selbst blähte und meiner eigenen Willkür folgte, bloß potentiell frei und autonomisch, in Wirklichkeit aber durch eine verderbliche Heteronomie gebunden war, während ich erst in diesem höhern Elemente mit meiner innersten Selbstheit zusammen gehe, indem ich darin so wenig mir selbst entfremdet werde, daß ich vielmehr nun erst recht Ich selbst werde; denn ich ergreife und gestalte mein Ich in diesem, alle Seelen durchwallenden und in Eins verknüpfenden Geiste nicht etwa als verschwindendes Moment und bloßes Mittel zur Verwirklichung eines unendlichen Menschheitsganzen, das außer mir wäre oder erst nach mir käme, sondern ich bin meiner darin gewiß und fühle mich darin als königlicher und priesterlicher (Apoc. 1, 6. 1 Petr. 2, 9.) Mitbürger und Hausgenosse (*συμπολίτης τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖος τοῦ θεοῦ*, Eph. 2, 14.; *κληρονόμος μὲν θεοῦ, συνκληρονόμος δὲ Χριστοῦ*, Röm. 8, 17.), jener Bürgerschaft (*πολιτεία*), worin ewig auf mich mitgezählt worden, worin ich mich als ein Wesen von unendlicher Zukunft und unvergänglicher, seliger Bestimmung darlebe. So angethan und geartet finde ich den innersten Kern meiner Persönlichkeit; und je mehr sich das begonnene Werk meiner Wiedergeburt in mir vollendet, um so sicherer und selbstgewisser fühle und weiß und habe ich mich in dem Besitze und Genusse dieser meiner, über Raum und Zeit hinausweisenden, übersinnlichen Idee und Wesenheit.

Aber andererseits wird es mir mit eben der Gewißheit im fortschreitenden Processe meiner Wiedergeburt immer einleuchtender, daß dieser übernatürliche Fond, aus dem ich mich als höheres Ich im religiös-sittlichen Fühlen und Wollen reproducire, und den ich als die urgedachte, über mein eigenes subjectives Denken und Wollen objectiv normirend hinausliegende Uridee meiner werdenden

Persönlichkeit anschaue, zugleich und zumal die That und Selbstbezeugung des ewigen Gottesgeistes in mir ist, so daß ich in dieser substantiellen Idee und durch sie mit Gott dem Vater selber mich wesentlich einige. Indem ich sie aber in dieser, ihrer göttlichen Objectivität und Gegebenheit ergreife, als den νόμος τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, Röm. 8, 23; als das εἰκὼν τοῦ θεοῦ und die θεῖα φύσις in mir, so fühle und erkenne ich, wie sie in dieser Beziehung, ungeachtet ihrer Immanenz in meinem eigenen höheren Bewußtseyn, und obwohl sie sich rückhaltslos und ohne zu geizen, an jeden, der sich im Glauben von ihrer schöpferischen Lebenskraft erfüllen läßt, ergibt, doch einen unendlichen Hintergrund in sich birgt, dessen Breite und Länge und Höhe und Tiefe alles Denken übersteigend sich mit transcendentaler Unendlichkeit über mein Ich hinaus schwingt, mit den Tönen und Lichtstrahlen jenes Urbewußtseyns mich durchdringend, das an ein überräumliches und überzeitliches Ursubject zurückweist, von dem ich mich selber getragen, umschlossen, geschaffen, erlöst und unendlich überragt fühle. Und so stellt sich denn diese Idee, welche den gottmenschlichen Coincidenzpunkt bildet zwischen der Selbstbezeugung Gottes im menschlichen Bewußtseyn, und der gottähnlichen Reproduction (Wiedergeburt) des Menschen aus dem göttlichen Princip in ihm, als das postulirte Mittelprincip dar, wodurch der Begriff der Immanenz Gottes in der Welt erst sein volles Licht erhält. Denn das Verhältniß Gottes von seiner überweltlichen Wesenheit aus zur endlichen Welt in ihrer durch Gott selbst vermittelten Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit für seine Selbstmittheilung bestimmt sich dadurch als ein persönliches Verhältniß.

Es liegen nämlich, nach den Ergebnissen der bisherigen Analyse, drei Momente in dem Begriff des nachgewiesenen gottmenschlichen Mittlerprincips. Das eine können wir als das objective Moment bezeichnen, indem es den transcendentalen, über die menschliche Subjectivität hinausliegenden Angelpunkt des christlichen Gottesbewußtseyns ausdrückt; das andere bildet das subjective Moment, indem es die subjective Insichreflexion des Selbstbewußtseyns und seine sittlich-freie Reproduction aus der unendlichen, im Gottesbewußtseyn objectiv gegebenen Fülle (der

göttlichen Wahrheit und Liebe) vermittelt; das dritte bethätigt sich als das concrete Vereinheitsmoment, sofern das Transcendentale sich darin zugleich als das Immanente und das Immanente zugleich als das Transcendentale reflectirt, sowohl von Seiten Gottes als von Seiten des Menschen; so daß also das dritte Moment im vollsten Sinne den eigentlichen Coincidenzpunkt bezeichnet, worin das Verhältniß von Gott und dem Menschen sich für das menschliche Erkennen als ein gegenseitiges, persönliches Verhältniß aufschließt.

(A.) Reflectiren wir zunächst auf das objective Moment in der gottmenschlichen Idee, so vermittelt dasselbe für das menschliche Ich das Gefühl und Bewußtseyn, sowohl seiner absoluten Erhebung über sich selbst zu Gott, als auch seiner absoluten Abhängigkeit von Gott, bethätigt sich damit von Seiten Gottes als der Act seiner Selbstbewegung und Selbstobjectivirung in seinem Geschöpfe, vermöge welcher Er den ewig objectivirten Inhalt seines transcendenten metaphysischen Wesens (*τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.; *τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ ἀοράτου, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως*, das ist, dem, der vor aller Creatur erzeugt ist, Kol. 1, 15.), in die endliche Welt reflectirt, aber dergestalt, daß er in dieser Selbstobjectivirung sich selbst, d. i., seine eigene Selbstverherrlichung und Ehre mittelst der Unterwerfung der Creaturen unter seinen heiligen Willen zu seinem Zweck hat. In diesem ersten Momente bezieht sich Gott also innerhalb seiner, der Welt immanenten Idee (diesem einheitlichen Inbegriff und *τέλος* aller seiner auf die Selbstobjectivirung gerichteten Acte und Kräfte), überwiegend auf sich selbst zurück, und somit erzeugt diese Selbstvermittelung Gottes in dem Gefühl und Bewußtseyn des menschlichen Ichs, soweit dieses durch sein Gottesbewußtseyn diese objective Bewegung Gottes auf sich selbst hin innerlich percipirt, das Bewußtseyn und Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Es ist das Verdienst Schleiermachers, dieses Moment in den Vordergrund der Reflexion über das religiöse Bewußtseyn erhoben, und als den ursprünglichen und allgemeinen Quellpunkt aller Religiosität zur Anerkennung gebracht zu haben. Er ist aber dabei in die Abstraction verfallen, das absolute Abhängigkeitsgefühl zu einseitig zu urgiren,

und dabei den andern Pol der gottmenschlichen Idee, der im christlich erleuchteten Gottesbewußtseyn sich eben so ursprünglich bethätigt, mehr oder weniger zu übersehen, oder doch nicht gehörigen Orts in das rechte Licht zu stellen. So ist ihm der Begriff des freien, persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen im Grunde stets verschlossen geblieben, und mußte ihm verschlossen bleiben, weil er die Duplicität an der Idee, d. i. die gottmenschliche Wesenheit derselben übersah. Das war auch der Grund, weßhalb er sich der Idee der persönlichen Fortdauer nur auf Umwegen zu nähern vermochte, während er sich vor der Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf das Wesen Gottes beständig sträubte, da er fürchtete, dadurch die Idee Gottes alterirend in das Gebiet der Endlichkeit herabzuziehen. Er hat sich eben von den Voraussetzungen seines philosophischen aus der Indifferenzirung der spinozistischen Substanzialitäts-Anschauung und des Fichte'schen Subjectivismus resultirenden Standpunktes nie ganz frei machen können. Läge aber das Princip des religiösen Bewußtseyns wirklich und in Wahrheit allein im absoluten Abhängigkeitsgefühl, und bethätigte sich somit in der religiösen Grundidee unsers Bewußtseyns nur diese überwiegende Beziehung Gottes auf sich selbst, so bliebe auch die akosmistische Consequenz des Spinozismus in ihrem Rechte, wonach das menschliche Ich sammt allen Creaturen zum selbstlosen Modus, zum passiven Medium und Durchgangspunkte des absoluten Wesens herabsinkt. Allein dem widerspricht, abgesehen von dem Widerspruche dieser ganzen Voraussetzung in sich selbst, worauf wir in der zweiten Abhandlung näher eingehen werden, die Thatsache des christlichen Selbstbewußtseyns, vermöge welcher das Ich sich zugleich als unendlicher Selbstzweck aus der absoluten Idee in sich reflectirt. Zufolge dieser Thatsache, die wir oben weiter analysirt haben, müssen wir behaupten, daß Gott, indem er sich in seiner, dem Ich immanenten Idee, einerseits überwiegend und selbstheitlich auf sich selbst in seiner Transcendenz zurückbezieht, den unendlichen Inhalt seiner Selbstobjectivirung doch zugleich auch andererseits zum Ausgangspunkte und höhern Lebensgehalt für das von ihm sich unterscheidende, menschliche Ich werden läßt, und daß er also mittelst seiner Idee als des Mittlerprincips zwischen ihm und der Welt, selbst wesent-

lich in die Welt eingeht, und sich ihrem Werden und ihrer Entwickelung als befruchtendes Princip (als λόγος σπερματικὸς) accommodirt und assimilirt. Darin besteht nun

(B.) das subjective Moment an der gottmenschlichen Idee. Seine Voraussetzung hat dasselbe, als die Bedingung für die subjective, selbstzweckliche Insichreflexion des Ichs aus seiner gottgedachten Idee, darin, daß Gott mittelst desselben seinen eigenen absoluten Lebensgehalt, den Inbegriff seiner Freiheit, Wahrheit und Seligkeit, wodurch er in sich selbst und für sich selbst das höchste Gut ist, der Creatur communicirt, und daß er also sich selbst, als der Andere seiner selbst, ihn rückhaltslos in stufenweis fortschreitender Offenbarung und Selbstmittheilung hingibt. Denn wäre es nicht der unmittelbare Abglanz und Ausdruck des göttlichen Lebens selber, woraus das werdende Ich seinen geistigen Gehalt schöpft, so wäre dieser Gehalt nicht die absolute Wahrheit und das ewige Leben. Nun besteht aber der christliche Glaube wesentlich in dieser gewissen Erfahrung des menschlichen Ichs, der göttlichen Natur und des göttlichen Guts selbst theilhaftig zu werden, das Göttliche zum Inhalt und Leben der eigenen Subjectivität zu haben, dasselbe als eigenes Gut aus dem übernatürlichen zwar, aber doch zugleich immanenten geistlichen Lebensfond des Ichs zu reproduciren und so sich selbst zu der göttlichen Würde durch freie, sittliche Selbstgestaltung aus und nach der Idee des göttlichen Ebenbildes, zu erheben. Mithin macht Gott, mittelst seiner Selbstobjectivirung im Ich, sein Wesen nicht bloß zum transcendentalen Gesetz und kategorischen Imperativ für dasselbe, und verhält sich demnach nicht bloß als das überweltliche, die Weltbildung dirigirende, und nur die allgemeinen Grundprincipien durchwaltende Princip der Welt, sondern er macht sich selbst zugleich zum passiven Object und Gut in der Welt, zum befruchtenden Wort und Samen für die höhern Potenzen der Welt; zum Lebensinhalt der beseelten Creatur, zum innern Licht, das der menschliche Geist sich selbst assimilirt, zum Brod und Wasser des Lebens, zum Element und Inbegriff aller Kräfte, durch die er sowohl eine Rückwirkung auf sich selbst von Seiten der Welt zuläßt und aufnimmt, als er selbst durch sie auf die Welt einwirkt.

Dieses rückhaltslose und lebendige Eingehen der absoluten

Idee in den Proceß des Werdens, diese thatsächliche Selbstentäußerung und gründliche Betheiligung des göttlichen Wesens an der Negativität des raum-zeitlichen Seyns, dem starren Seyn des akosmistischen Pantheismus einerseits und dem leeren Gottesbegriff des Deismus und Rationalismus andererseits gegenüber mit siegreicher Dialektik geltend gemacht zu haben: ist die Mission und Berechtigung des modernen speculativen Pantheismus gewesen, der die absolute Idee, nach Schelling's Vorangang, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und wegen der in ihr begründeten Vermittlung des Allgemeinen und Besondern, des Subjectiven und Objectiven, als unendlichen, weltimmanenten Proceß bestimmte. Aber seine Unwahrheit und sein Abfall vom Glauben kam darin zu Tage, daß er sie nur als Proceß, ja gar nur als weltlichen Proceß faßte, indem er über dieser einen Richtung der absoluten Idee, worin sich dieselbe mit dem endlichen Seyn in seiner Negativität vermittelt und demselben zur positiven Erfüllung verhilft, die andere Richtung gänzlich übersah, vermöge welcher sie sich im christlich erleuchteten Gottesbewußtseyn als die Offenbarung der ewig in sich vollendeten, transcendenten Ursubjectivität Gottes verhält. Die Folge davon war, daß dem Pantheismus sein falscher, aus Selbst- und Weltvergötterung geborener Begriff der absoluten Idee in jenes leere, zweck- und wesenlose Kreisen einer absoluten Negativität verschwebelte, worin sich auch der angestrebte Begriff der unendlichen Dignität des Ichs in Nichts aus Nichts und für Nichts, in einen substanz- und selbstlosen Durchgang für den absoluten Proceß auflöst, so daß demnach dieser, die Welt und das Ich vergötternde Pantheismus das Gegentheil von dem erreichte, was er dem Spinozismus gegenüber zu erreichen suchte und erreicht zu haben sich rühmte.

Dieser Verrückung des festen, transcendentalen Centrums der absoluten Idee hat sich in gewisser Weise auch der moderne Orthodoxismus schuldig gemacht, insofern er bei seiner angestrebten, realen Kenosis des Logos die Voraussetzung macht, daß derselbe ein vorweltliches, transcendentes Subject, eine Gott dem Vater coordinirte, absolute Person in der metaphysischen Trinität sey. Denn bei dieser Voraussetzung schlägt ihm der Begriff der realen Kenosis des Logos in den Begriff der persönlichen Selbstaufgebung

desselben bei seiner Menschwerdung um, und es ist nicht einzusehen, wie, bei der sich gegenseitig bedingenden Identität der drei Personen der Gottheit, das ganze Trinitätssystem sich von diesem Gesichtspunkt aus dem Collapsus zu entziehen vermag; so daß auch die transcendente Selbstbehauptung der ersten Person begrifflich nicht festzuhalten ist, wenn sie doch mit der Darangabe der zweiten Person ihre absolute Insichreflexion innerhalb der Welt nothwendig einbüßt und darum auch nicht mehr das personbildende Princip für die Wiedergebornen abgeben kann. Nur das unverkümmerte, christliche Glaubensbewußtseyn, das sich der Fesseln des dogmatischen Objectivismus eben so sehr entschlägt, als es den Fictionen des philosophischen Subjectivismus mit klaren Gründen der Schrift und Vernunft widerstrebt, ist im Stande, die gottmenschliche Idee nach ihrer ganzen Fülle und Totalität zu gewahren. So vermittelt es aber den wahren, concreten Ausgangspunkt für die theologische Erfassung der Gottesidee

(C.) aus dem vereinheitlichen Brennpunkte der beiden entwickelten Momente. Dieser vereinheitlichte Brennpunkt, worin göttliches und menschliches Wesen und Wissen sich so begegnen und durchdringen, daß sie in ihrer Einigung sich zugleich gegenseitig von einander unterscheiden, während sie in ihrer Unterscheidung von einander sich gegenseitig vermitteln, ist, sofern Gott selbst ihn in jedem Ich objectiv setzt und subjectiv für das Ich ermöglicht, nichts anders als eben der Begriff des λόγος. Der Logos erzeugt im Ich in einer Beziehung dieß objective, gottgewirkte, die Schranken des natürlichen Selbstbewußtseyns durchbrechende Gottesbewußtseyn, vermöge dessen das Ich aus Gott selbst, durch seinen heiligen Geist, gewiß wird, daß Gott sich (eben wegen seiner Transcendenz) eben so wenig mit der Welt vermischen und in ihr sich und seine Ehre aufgeben kann, als er (vermöge seiner Immanenz) jemals von ihr ablassen und sich in seiner Liebe und Gnade der nach ihm verlangenden Creatur entziehen will. Der Logos gibt dem Ich aber auch andererseits, in dessen eigener Subjectivität, die Bürgschaft, die sich das durch ihn göttlich bewegte Selbstbewußtseyn unmittelbar in sich selbst ist und immer mehr selbst wird, daß sich das Ich in seiner gläubigen Hingebung und Hinopferung für Gott und dessen Ehre

niemals selbst abhanden kommen und niemals zum bloßen Durchgangspunkt für den göttlichen Zweck herabsinken kann, daß es aber auch umgekehrt, in seiner subjectiven Unterscheidung von Gott sich niemals und um keinen Preis von ihm scheiden soll und darf, wofern es nicht in unendliches Verderben und ewigen Tod versinken will. Und diese, von Gott selbst geordnete und durch seinen Logos ermöglichte, wunderbare Gegenseitigkeit zwischen ihm, dem Schöpfer, und dem Menschen, als der Krone der Schöpfung — was ist sie anders als der Anfang und Fortgang des ewigen Wunders und unergründlichen Geheimnisses der wahren Liebesgemeinschaft? Diese selbst aber, wie kann sie anders gedacht und definirt werden, denn als ein gegenseitiges persönliches Verhalten Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott? Aber dieses gegenseitige persönliche Verhalten zwischen Gott und den Menschen, was von Seiten des Menschen mit seiner Wiedergeburt anhebt und sich immer mehr entwickelt, hat zu seiner Voraussetzung, daß Gott, als der Anfänger, Mittler und Vollender desselben, an und für sich von Ewigkeit das schlechthin vollendete persönliche Wesen ist; und hat zu seinem Zwecke, daß der Mensch durch Gott und in der Gemeinschaft mit Gott immer völliger werde, was Gott ewig ist, nämlich ein persönliches, d. i. ein freies, liebendes wahrheitsgewisses und seliges Wesen. Denn Gott hat, nach christlichem Bewußtseyn, den Menschen zum Erben und Mitgenossen seiner ewigen Freiheit und Seligkeit in der Wahrheit erkoren, indem er ihn nach seinem inwendigen Wesen mit dem Lichtblick seiner Idee durchleuchtet, mit dem Ausfluß seiner Liebe erfüllt und mit der Kraft der Selbstreproduction und Selbstentfaltung in und aus seinem Geiste durch die Energie des sittlichen Willens ausgerüstet hat und immer mehr ausrüstet, erfüllt und durchleuchtet.

Die vollkommene Verwirklichung und Darstellung dieses Mittlerprincips und gottmenschlichen Vereinlebens zwischen Gottheit und Menschheit erschaut der gläubige Christ in der Erscheinung Christi, der als der centrale Gottmensch die Fülle der Gottheit sichtbarlich für die Menschheit in sich dargestellt hat und noch immerdar in seiner Gemeinde darstellt und bethätigt, indem er die concrete Einheit Gottes und des Menschen durch die That seines

hohenpriesterlichen Mittleramts und kraft seines ewigen Königthums mittelst der Gnadenmittel, sowie durch sein fortwährendes persönliches Einwirken auf die Gemeinde zum siegreichen Princip entbindet, das als der heilige Geist die Gläubigen durch die Wiedergeburt in sein Bild verklärt, und alle Richtungen der Schöpfung im Diesseits und Jenseits sauerteigartig durchdringen soll, bis wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werden nach dem Maße des Vollalters Christi (Eph. 4, 13.). Die geschichtliche Erscheinung Christi und die an das Wort und Sacrament geknüpfte Fortwirkung seines gottgeeinten Geistes in seiner Gemeinde ist so dem Christen die anschauliche und erfahrungsmäßige Gewähr der Immanenz des persönlichen Gottes in der Welt, sowie umgekehrt die speculative Erkenntniß des Gottmenschen und der gottmenschlichen Bestimmung aller Gläubigen in der Gemeinschaft mit ihm den Begriff des in seiner Transcendenz der Welt immanenten, d. i. persönlichen Gottes zu ihrer Voraussetzung hat.

Wo nun aber eine theologische oder philosophische Denkweise beim Festhalten des Begriffs der Transcendenz Gottes von dessen Immanenz, oder beim Festhalten des Begriffs der Immanenz von der Transcendenz abstrahirt, da entsteht dort der Deismus, hier der Pantheismus, und das sind zwei Karrikaturen des vollen, christlichen Gottesbegriffs, die durch ihre entgegengesetzten Abstractionen beständig in einander überschlagend sich gegenseitig das Garaus machen, und so durch ihre dialektische Selbstvernichtung immer wieder Zeugniß ablegen müssen, daß das Denken ebenso wie das Leben nur auf Grund des vollen, christlichen Glaubens zu seiner wahren Befriedigung gelangt. Wir hoffen, beide Gestalten und ihren gegenseitigen Auflösungsproceß in einer folgenden Abhandlung näher entwickeln zu können, worauf sich als drittes erst diejenige Synthese, auf welche in dieser Abhandlung mehrfach vorausgewiesen wurde, erbauen läßt.

Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander,

dargestellt und beurtheilt

von Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Bonn.

Der Gedanke von der Rechtfertigung durch den Glauben ist das Signal der Reformation und der aus dem Evangelium erneuerten Kirche im Gegensatze zu den sich katholisch nennenden Kirchen. „Von diesem Artikel kann man nicht weichen noch nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. Und auf diesem Artikel stehet Alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir dessen ganz gewiß seyn und nicht zweifeln, sonst ist es Alles verloren, und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und Recht" (Bekenntniß Luthers, vulgo Schmalkalder Artikel). „Wenn diese Lehre untergehet und darniederliegt, so fällt dahin zugleich und liegt auch darnieder alle Erkenntniß der Wahrheit; wenn sie aber im Schwange geht, so stehet es auch wohl um alle andere Dinge" (Vorrede zum Galaterbrief, Luthers Werke von Walch VIII. 1539). Man würde jedoch die Wichtigkeit dieses Gedankens für Luther und die grundlegende Bedeutung desselben für die von ihm begonnene Reformation nicht verstehen, wenn man ihn den eben angeführten Aussprüchen gemäß ausschließlich oder vor Allem als einen dogmatischen Lehrsatz auffaßte. Wenn wir dieß zugeständen, so würden wir darauf verzichten, daß Luther das christliche Leben auf seinen rechten Grund zurückgeführt, daß er eine Erneuerung der Kirche bewirkt habe; sondern wir müßten die Folgerung gelten lassen, daß Luther eine theologische Schule gestiftet habe, welche durch einseitige Hervorhebung eines wenn auch richtigen Lehrsatzes eine wesentliche Bedingung des christlichen Lebens, die kirchliche Einheit, aufgehoben habe. Dem Gegner der Reformation, der als solcher die erneuernde Kraft des Grundgedankens Luthers für die Kirche nicht versteht, erscheint derselbe nur als eine dogmatische Unternehmung; aber diese Betrachtungsweise reicht für den geschichtlich nachweisbaren Thatbestand nicht aus.

In den vergleichenden Darstellungen der confessionellen Lehrbegriffe pflegen die katholische und die protestantische Lehren von der Rechtfertigung in der Art einander entgegengehalten zu werden, als wenn beide Formen ursprünglich denselben Zweck nur mit verschiedenen Mitteln zu erreichen bestimmt gewesen wären. Da nun die katholische Lehre von der justificatio die Frage beantwortet, wie es möglich ist, daß der als Sünder geborne Mensch gute Werke verrichtet, so ergibt sich der Anschein, als ob auch Luther mit seinem Gedanken von der Rechtfertigung die gleiche Aufgabe zu lösen unternommen habe. Dieß ist nun aber direct nicht der Fall. Die theologische Gedankenbildung Luthers und seiner Nachfolger ist freilich auch darauf gerichtet, die Veränderung des Sünders in einen zum guten Werke Fähigen auf den Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben zu begründen; Luther selbst jedoch hat mit diesem Gedanken ursprünglich nur ein praktisch-religiöses Bedürfniß zu befriedigen gesucht. Wir müssen also gemäß den Beziehungen der Wahrheit von der Rechtfertigung durch den Glauben unterscheiden, wo dieselbe als religiöses Phänomen, und wo dieselbe als dogmatischer Grundsatz auftritt. Bei Luther ist nun das Erstere so vorherrschend der Fall, daß sein religiöses Interesse an dem Gedanken ihn an der vollen dogmatischen Ausprägung desselben stets gehindert hat. Auch wo er es unternimmt, das religiöse Phänomen in die objective theologische Betrachtung der Heilsordnung einzureihen, mischt sich immer wieder der subjective Standpunkt der religiösen Erfahrung ein.

Der Gedanke, daß der Mensch nicht durch das Verdienst seiner Werke gerecht werde, sondern in seinem Glauben um Christi willen vor Gott als gerecht gelte, ist Luthern aufgegangen als Mittel zur Lösung der Antinomie, wie der Gläubige bei der Mangelhaftigkeit seines sittlichen Werkes und bei der stets sich wiederholenden Erfahrung der Sündhaftigkeit doch seiner Seligkeit gewiß seyn könne. Die strengste Beobachtung seiner Mönchspflichten hatte Luthers Gewissen nicht Frieden geben können, sondern stets den Zweifel übrig gelassen, ob er seine Sünden genügend bereut, ob er nicht da und dort Unrecht gethan habe *). Deßhalb tritt

*) Luthers Werke VI, 217. VIII, 2607. 1183. XIX, 2299.

schon in Predigten vom Jahre 1516 der Gesichtspunkt auf, unter den Luther fortan den Werth jener Wahrheit stellte, daß das Evangelium die Sündenvergebung den betrübten und verzweifelten Gewissen derer verkündigt, die ihre Sündhaftigkeit empfinden, daß hingegen die auf ihre Werke Vertrauenden kein ruhiges Gewissen und keine Freudigkeit des Geistes hätten *). Die Rechtfertigung des Sünders aus freier Gnade Gottes ist der Stützpunkt jenseits aller subjectiven Zustände, auf welchen der in seinem Gewissen beängstigte und über seine Sünde verzweifelnde, in seinem sittlichen Werke nicht befriedigte Gläubige sich zurückzieht **). Dieser Gesichtspunkt beherrscht auch Melanchthons apologetische und systematische Darstellung des Gegenstandes ***), sie kehrt wieder in der Concordienformel †), und sie wird von Chemnitz ††) als der Schlüssel zum Verständniß des Streites zwischen der Reformation und der katholischen Kirche hervorgehoben. „Der Punkt von der Rechtfertigung ist der vorzüglichste in der christlichen Lehre. Denn die geängsteten und erschütterten Gemüther, welche mit der Sünde und dem Zorne Gottes ringen, suchen diesen einzigen Hafen, auf welche Weise sie Gott besänftigt und günstig finden möchten. Und der Glaube schaut in der Prüfung nach diesem einzigen Troste besorgt umher, was er ergreifen, worauf er sich stützen müsse, damit man nicht durch Gottes gerechtes Gericht wegen der Sünden verdammt, sondern damit der Zorn Gottes besänftigt, der elende Sünder in die Gnade wieder aufgenommen und zum Leben angenommen werde. Denn das Ziel des Glaubens ist das ewige Leben. Da aber bringt allein der Gedanke von der Rechtfertigung, wenn er richtig dargestellt und so verstanden wird, wie er im Evangelium offenbart ist, den nothwendigen und den reichlichsten Trost den frommen Gewissen, und erhöht die Ehre des Sohnes Gottes, unseres Erlösers und Mittlers. Wenn dagegen dieser Gedanke durch fremde Meinungen verfälscht wird, so verdunkelt

*) Vgl. Löscher, Vollständ. Reformations-Acta 1. Th. S. 750, 762, 770

**) Vgl. Luthers Werke X, 1488. VIII, 1594 f. 1616 f. 1728 f. 1827.

***) Apologia Conf. Aug. (Libri symb. ed. Hase) p. 60, 71, 76, 82, 86. Loci theologici (Corp. Ref. XXI.) p. 154, 415, 420, 739.

†) Libri symb. ed. Hase p. 689.

††) Examen Concilii Trid. (Genev. 1641) p. 127.

er den Ruhm und die Wohlthaten Christi, und raubt den geschlagenen Gewissen die ihnen nothwendigen Tröstungen, welche in Christus ihnen dargeboten werden."

Dieser praktische Zweck, welcher die Auffassung des Gedankens der Rechtfertigung durch die Reformatoren begleitet, weist darauf hin, daß es sich dabei um ein Phänomen innerhalb des Lebens des Gläubigen handelt. Das Bewußtseyn der Rechtfertigung durch Gott in Christus kommt nicht anders in Betracht, als wie es demjenigen, der gläubig ist, der in der christlichen Gemeinschaft steht, aufgeht, wenn er sein Gewissen wegen der von ihm begangenen Sünden beruhigen will. Dagegen betrachten die Reformatoren das Bewußtseyn von der Rechtfertigung ursprünglich nicht im Zusammenhang mit der Bekehrung des Sünders zum Glauben. Die christliche Gemeinde, welche Luther in seinen Predigten von 1515 bis 1517 auf die Rechtfertigung im Glauben hinweist, ist von ihm als christliche Gemeinde und nicht als ein Haufe erst zu bekehrender Sünder vorausgesetzt. Den Gliedern der christlichen Gemeinde macht er die Zumuthung, sich Gott gegenüber als Sünder anzusehen, und alle Gerechtigkeit nur als Geschenk Gottes sich zuzuschreiben. Dieser kirchliche Hintergrund des reformatorischen Gedankens Luthers darf nicht hinweggedacht werden, wenn man denselben verstehen und richtig würdigen will. Hierin ist es nämlich gegründet, daß Luther zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt unterscheidet, und demnach mit seinem Gedanken von der Rechtfertigung nicht das Problem von der Wiedergeburt lösen will, welches die katholische Lehre von der justificatio meint. Vielmehr sind diejenigen als wiedergeboren vorausgesetzt, welchen die Ergreifung der Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben zugemuthet wird, und die Aufzeigung dieser religiösen Wahrheit will nichts weniger als den Stand der Wiedergeburt unmittelbar erklären. Um dies nicht ausführlich aus Luthers und Melanchthons Schriften zu beweisen, berufe ich mich auf Chemnitz, welcher (a. a. O. S. 134 ff.) den Punkt des Streites zwischen der Reformation und der katholischen Ansicht richtig bezeichnet. „Ueber die guten Werke oder den neuen Gehorsam der Wiedergeborenen ist jetzt der Hauptstreit zwischen uns und den Päpstlichen, ob nämlich die Wiedergeborenen durch diejenige Neuheit, welche

der heilige Geist in ihnen wirkt, und durch die guten Werke, welche aus dieser Erneuerung hervorquellen, gerechtfertigt werden; d. h. ob die Neuheit, die Tugenden oder guten Werke der Wiedergeborenen die Sache sind, mit welcher sie in Gottes Gericht bestehen können, daß sie nicht verdammt werden, wegen deren Gott besänftigt und gnädig ist, worauf sie sich verlassen und welcher sie vertrauen können, wenn es sich um die schwere Frage handelt, ob wir Gotteskinder sind und zum ewigen Leben angenommen werden." Chemnitz weist dann nach, daß Paulus im Römerbrief die Rechtfertigung durch den Glauben auf Abraham bezogen habe, obgleich derselbe schon als wiedergeboren und mit guten Werken geschmückt dargestellt werde. „Wenn also der Glaube in der wahren Buße jene Genugthuung Christi ergreift und sich aneignet, dann kann er den Anklagen des Gesetzes in dem göttlichen Gerichte etwas entgegensetzen und so bestehen, daß wir gerecht gesprochen werden. Es haben freilich die Gläubigen aus der Erneuerung durch den heiligen Geist auch eine zuständliche Gerechtigkeit; aber weil dieselbe in diesem Leben erst angefangen hat, weil sie unvollkommen und wegen des Fleisches noch unrein ist, so können wir mit ihr nicht im Gerichte Gottes bestehen, noch spricht uns Gott wegen ihrer gerecht."

Während also das religiöse Bewußtseyn von der Rechtfertigung in seiner ursprünglichen Conception durch Luther den Stand der Wiedergeburt factisch voraussetzt, so kommt es für die theologische Gedankenbildung darauf an, den göttlichen Act der Rechtfertigung doch als Grund der Wiedergeburt zu erkennen. Denn der Wiedergeborene wird nur darum auf die göttliche Rechtfertigung zurückgehen, weil die letztere der eigentliche Grund seines neuen Lebens ist. Die objective Folge der Lehren von der Gnade Gottes, der mittlerischen Leistung Christi, der Rechtfertigung des Sünders, der Wiedergeburt desselben theologisch festzustellen, haben weder Luther noch Melanchthon unternommen; sondern, so viel theologische Reflexion sie auf jene Gegenstände verwenden, so hat die Frische ihrer religiösen Erfahrung von der Rechtfertigung ihnen stets die theologische Frage nach dem objectiven Verhältniß zwischen Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bewußtseyn der Rechtfertigung verborgen. Das theologische Bedürfniß, den Gedanken von der Rechtfertigung begrifflich zu verstehen,

und die ausschließlich theologische Ableitung desselben charakterisirt die Ansicht des Andreas Osiander von der Rechtfertigung im Unterschiede von Luther und Melanchthon.

Osiander, obgleich er schon seit 1522 im Sinne der Reformation Luthers zu Nürnberg wirkte, gehört innerlich doch schon zu den Epigonen der Reformation. Dies gibt sich sowohl an demjenigen kund, worin er mit Luther übereinstimmte, als auch an dem, worin er von demselben abwich. Dasjenige, was Luthern die größten inneren Kämpfe gekostet hatte, steht Osiandern von seinem 24. Jahre an ohne Schwierigkeit fest; nämlich daß die Werke nicht Gründe, sondern nur Folgen der Rechtfertigung seyen, und daß alle religiöse Wahrheit nur aus der Schrift und nicht aus der Tradition geschöpft werden dürfe. Auch den Gegensatz gegen die schwärmerischen Lehren über das innere und äußere Wort theilte er mit Luther, sofern er trotz seiner Unterscheidung beider Begriffe die Wirksamkeit des innern Wortes an das Vorausgehen des äußern band*). Aber auch sein positiver Begriff von der Rechtfertigung und dessen Abweichung von Luther und den Anhängern desselben, welche ein ganz anderes Problem verräth, als welches Luther mit seinem Hauptbegriff meinte, gibt es kund, daß er die reformatorische Grundwahrheit nicht mit Luther erlebt, sondern als theologischen Centrallehrsatz schon vorgefunden hat. Und diese Abweichung von Luther macht sich nicht nur in seiner ersten dogmatischen Schrift vom Jahre 1524: „Ein gut Unterricht und getreuer Rathschlag aus heiliger göttlicher Schrift, wie und weß man sich in diesen gefährlichen Zeiten, in denen sich mancherlei Zwietracht des göttlichen Worts halben erhoben und zugetragen, soll halten und trösten" — geltend, sondern ist auch schon in seiner ersten Predigt zu Nürnberg im J. 1522 angedeutet worden**). Deßhalb konnte er sich in dem Streite, in den er am Ende seines Lebens verwickelt wurde, darauf berufen, daß er über dreißig Jahre dieselbe Lehre über die Rechtfertigung geführt habe. Während Luther und Melanchthon ihren Gedanken von der Rechtfertigung

*) Vgl. Heberle, Osianders Lehre in ihrer frühsten Gestalt. Stud. u. Krit. 1844. S. 386 ff.

**) Vgl. Wilken, And. Osianders Leben, Lehre und Schriften. 1 Abth. 1844. S. 5 f.

durch den Glauben stets aus dem Bedürfniß des frommen Subjects ableiten, welches im Gefühle seiner Sündhaftigkeit sich auf den außer ihm liegenden Grund seiner Heilsgewißheit besinnt, verräth Osiander schon in jener Skizze des theologischen Systems vom J. 1524 das Bedürfniß nach objectiv theologischer Begründung des Gedankens von der Rechtfertigung. Und seine Fassung desselben ist offenbar wesentlich dadurch bedingt, daß sich der Begriff der Rechtfertigung nur in der systematischen Beziehung auf seine Ansicht vom Wesen des Menschen und dem Gottes und dem wesentlichen Verhältniß zwischen Beiden ihm vergegenwärtigte. In dieser Hinsicht weist das Bekenntniß von der Rechtfertigung, welches Osiander in dem zu Königsberg ausgebrochenen Streit im J. 1551 ablegte*), auf die Schrift vom J. 1524 zurück; dasselbe hat jedoch seine nähere systematische Voraussetzung an seiner Lehre vom göttlichen Ebenbilde**).

Das Problem, welches auf dem Titel dieser Schrift vorangestellt ist, und welches von dem Begriffe des göttlichen Ebenbildes aus gelöst wird, bezeichnet am deutlichsten die speculative Richtung des Mannes, welche das Interesse der neueren Theologen mit Recht auf ihn hingelenkt hat. In seinem Begriffe vom göttlichen Ebenbilde und dessen Anwendung auf Adam findet sich aber auch Manches zur Erklärung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Nachdem Osiander die Unsicherheit und Halbheit der üblichen Schuldefinitionen vom göttlichen Ebenbilde geschildert hat, beweist er durch eine Kette von biblischen Sätzen, daß Jesus Christus als der Sohn der Maria, als das fleischgewordene Wort das göttliche Ebenbild sey (C. 1. 2.). Die, welche reinen Herzens sind, werden Gott schauen (Matth. 5, 8.), die Herzen werden gereinigt durch den Glauben (Act. 15, 9.), im Glauben sehen wir freilich Gott nur wie durch einen Spiegel (1 Kor. 13, 12.), der Spiegel aber ist der Mensch Christus, welcher erklärt, daß wer

*) De unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei confessio. Regiomonte Prussiae, 24. Oct. 1551.

**) An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum; item de imagine dei quid sit, ex certis et evidentibus sacrae scripturae testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Monteregio Prussiae, 18. Dec. 1550.

ihn sehe, den Vater sehe (Joh. 14, 9.); Christus also ist für den Blick des Glaubens das Ebenbild des Vaters (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4.). Das göttliche Ebenbild, in welchem Adam gemacht ist, ist also das menschliche Wesen Christi, welches sein göttliches Wesen einschließt. Dieses Ebenbild Gottes, welches freilich vor der Incarnation Christi nicht verwirklicht war, ist in der ewigen Prädestination Gottes auf eine ganz andere Weise enthalten als alle anderen zu schaffenden Dinge. Er ist der Grund der Erscheinungen Gottes an die Patriarchen, welche durch nichts anderes vermittelt sind als durch einen Schein (idea, simulacrum) der ewig gedachten aber zukünftig zu verwirklichenden Menschennatur Christi. Die Theophanie in diesem Sinne ist die Aehnlichkeit Gottes, nach welcher Adam gemacht ist (D. 1. 2. 3.). Der Mensch würde nun nicht nach dem Ebenbilde Gottes gemacht seyn, wenn gemäß der patristischen und scholastischen Meinung dies Prädicat dem unendlichen göttlichen Logos an sich zukäme; denn im Vergleich des Menschen mit dem nicht zum Menschen prädestinirten göttlichen Logos ergibt sich vielmehr eine unendliche Unähnlichkeit zwischen Beiden. Die Aussage der Ebenbildlichkeit Adams setzt also voraus, daß der Begriff des göttlichen Ebenbildes nur in dem der Incarnation bestimmten Logos enthalten seyn kann (D. 4.). Die Ebenbildlichkeit Adams umfaßt auch den Körper, denn sein Name, den er als ebenbildliches Geschöpf trägt, schließt den Ursprung des Körpers aus der Erde in sich, und die Aehnlichkeit des himmlischen Menschen, zu der die Menschen bestimmt sind (1 Kor. 15, 49.) bezieht sich gerade auf deren Körper (E. 3. 4.). Der Beschluß Gottes, den Menschen in seinem Ebenbilde zu machen, deutet aber durch diesen Ausdruck darauf hin, daß der persönliche Verkehr, die Belehrung, das Gebieten und der Geisteseinfluß Gottes, welchen er durch seine Christus ähnliche Theophanien vollzog, als Mittel in den Begriff der Ebenbildlichkeit Adams einzurechnen sind (F. 1.). Aus diesem Verkehre mit dem Sohne Gottes schöpfte also Adam dessen Geist und ward mit Gotteserkenntniß und Vertrauen erfüllt. Die Erkenntniß Gottes aber ist das ewige Leben (Joh. 17, 3.); ewiges Leben aber ist das Wort, der Sohn Gottes, wie er selbst sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Also wohnte das Wort, der Sohn Gottes und folglich auch der Vater und

der heilige Geist in Adam durch die Gnade. Wie Christus von Natur Gott und Mensch ist, so ist Adam von Natur Mensch, durch Gnade aber der göttlichen Natur theilhaftig (per gratiam divinae naturae consors et particeps). Und so endlich war er gemacht im Ebenbilde Gottes und nach seiner Aehnlichkeit, weil der Leib Adams dem Leibe Christi, seine Seele der Christi ähnlich war, und weil Gott in Adam durch die Gnade war, wie in Christus von Natur, und weil so der ganze Adam den ganzen Christus darstellte, und so ganz wie er war, nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes war" (F. 2.). Diese phantastische Ansicht von Adam beweist Osiander aus den Aussagen des Neuen Testaments über die Begründung des neuen Lebens in den Gläubigen, das doch nur die Herstellung des durch Adam verlorenen Ebenbildes sey. Den Verlust jenes erhabenen Gnadenstandes meint er auch nicht so, als ob dabei die menschliche Natur unverletzt geblieben sey, sondern behauptet das Gegentheil, weil Adams Gnadenstand nur eben die Bestimmung des Menschen erfüllt habe (F. 3. 4.). In dieser Darstellung des Urstandes Adams ist der eigenthümliche Begriff Osianders von der Gerechtigkeit der Gläubigen vorbereitet, und als Grund desselben gibt sich schon hier das Schema des Einheitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch kund, welches sowohl in dem Begriff des göttlichen Ebenbildes an sich, als auch in dessen Anwendung auf Adam vorliegt.

Wir wenden uns zu der Schrift Osianders über die Rechtfertigung, deren Gedankengang folgender ist *). Da wir Alle als Kinder des Zorns geboren werden, so bedürfen wir zu unserer Seligkeit, daß Gott uns wieder gnädig werde, uns aus dem Tode der Sünde wieder lebendig und uns gerecht mache, zu welchem Zwecke wir als Sünder nichts beitragen können. Deßhalb hat Gott den Mittler Jesus Christus aufgestellt. In dem Begriffe des Mittlers aber liegt, daß er mit beiden Theilen gesondert verhandele. Deßhalb hat er erstens Gott versöhnt dadurch, daß er

*) Vgl. auch Osianders Disputatio de iustificatione hab. IX. Kal. Nov. 1550, deren Hauptsätze bei Gieseler, K.G. III., 2. S. 275 ff. ausgezogen sind.



in seinem Tode die Strafen der menschlichen Sünde getragen und übrigens das Gesetz an der Stelle der Menschen vollkommen erfüllt hat. Hiedurch hat er bei Gott erreicht, daß er den Menschen die Sünden vergeben, und auch die Unvollkommenheit, welche dem sittlichen Wandel der Gläubigen anhaftet, nicht anrechnen will. Zweitens wendet er sich an die Menschen mit der Verkündigung der Sündenvergebung und der Gerechtmachung. Beides ist der Inhalt des Evangeliums, welches an den Sündern wirksam wird unter den Bedingungen der durch das Gesetz geweckten Buße und des Glaubens. Das Evangelium ist das äußere Wort, welches erstens die durch Christi Leiden und Gesetzerfüllung bei Gott ausgewirkte Sündenvergebung darbietet, und zweitens dem Glauben das innere Wort aneignet, welches Christus selbst ist, und welches den Gläubigen gerecht macht. Hier greift der eigenthümliche Gottesbegriff Osianders, doch ohne directe Vermittlung durch seine Idee vom göttlichen Ebenbilde, zur Bestimmung des Gedankens von der Justification ein. Das äußere hörbare Wort ist das Vehikel des innern Wortes, welches im Stande ist, durch den Verstand und das Gedächtniß in das Herz zu dringen. Das äußerlich vernommene Evangelium schließt das innere Wort, den ewigen Gnadenrathschluß Gottes über die Sünder in sich. Dieser Inhalt des Evangeliums ist aber dasselbe Wort, welches bei Gott und welches selbst Gott ist, welches als Weisheit Gottes die Function der ewigen Selbsterkenntniß Gottes in Hinsicht seines Wesens, Willens und Wirkens ist, und welches als Jesus Christus Mensch geworden ist. Wenn also das äußerlich gepredigte Evangelium sich als Kraft Gottes erweist, so pflanzt es in das Herz des Menschen das innere Wort, welches Christus selbst nach seiner göttlichen Natur ist, welches die wirkliche Gerechtigkeit des Gläubigen Gott gegenüber begründet und mit welchem auch der Vater und der heilige Geist unzertrennlich verbunden sind.

Osiander erkennt an, daß iustificare in der heiligen Schrift mitunter so viel bedeute, als iniustum aut reum iustum pronuntiare, sive ille iustus sit, sive non. Aber dabei behauptet er, daß das Wort in dem paulinischen Sprachgebrauch von der Rechtfertigung durch den Glauben nur zu deuten sey als aliquem, qui non iustus sed impius est, re ipsa et in veritate iustum ef-

ficeere (E. 3.). Während also Osiander in dieser Deutung auf die Seite der katholischen Lehre tritt, und im Sinne derselben die Gerechtigkeit im Glauben als dasjenige bezeichnet, quod iustum ad iuste agendum movet, et sine quo nec iustus esse, nec iuste agere potest (F. 3.), so weicht er doch in einem andern damit zusammenhängenden Punkte wesentlich von der katholischen Auffassung der Justification ab. Er will es als eine Metapher angesehen wissen, wenn mitunter die Werke und Früchte der Gerechtigkeit selbst Gerechtigkeit genannt werden, und bestreitet, daß dieselben in den eigentlichen Begriff der iustificatio einzurechnen seyen. Die durch diesen göttlichen Act im Menschen zu begründende Gerechtigkeit sey an sich kein empirisches Thun oder Leiden, sondern ein den Wechsel desselben transscendirender, idealer Zustand, der das Thun und Leiden begründe, und deßhalb auch nicht durch das Thun des Guten vermehrt werden könne. In dieser Bestimmung also theilt Osiander in aller Aufrichtigkeit den sittlichen Grundsatz der Reformation. Ferner kann er nun aber doch nicht leugnen, daß wenigstens im vierten Kapitel des Römerbriefs der Gedanke von der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit ausgesprochen ist. Aber indem er dieser Aussage sich unterwirft, erklärt er, quod fidem hic intelligi oporteat non inanem et nudam, sicut in seipsa virtus quaedam est, verum ut dominum Jesum Christum verum deum et hominem totum et indivisum *) apprehendit et in sese includit, ut ita dominus Jesus Christus ipse iustitia nostra sit, — ita ut Christus per fidem in nobis habitet, et nos membra corporis eius, caro de carne eius et os de ossibus eius fiamus, ut etiam divina eius natura in nos quoque ut membra eius veniat.

In diesem Gedankengang hebt Osiander selbst zwei Abweichungen von der gangbaren Ansicht der lutherischen Theologen hervor. Erstens unterscheidet er zwischen redemtio und iustificatio,

*) Wenn also auch die Gerechtmachung des Gläubigen wesentlich von der göttlichen Natur Christi abhieng, so ist doch Osiander's Meinung von Christi Einwohnung in den Gläubigen nicht die, daß dessen menschliche Natur davon ausgeschlossen sey. Dies erlaubt auch schon seine Lehre von Christus als dem göttlichen Ebenbilde nicht. Vgl. Baur, Disquisitio in Osiandri de iustificatione doctrinam ex recentiore potissimum theologia illustrandam (1831) p. 7.



und will in Beziehung auf die geschichtlichen Leistungen des Mittlers Christi nur jene erstere Bezeichnung als richtig gelten lassen. Zweitens indem er den Begriff der iustificatio auf die täglich sich wiederholende Einwirkung des Mittlers auf die einzelnen Gläubigen beschränken will, identificirt er sie mit regeneratio, renovatio, vivificatio. In Beziehung auf den ersten Punkt sagt Osiander, daß Christi Einwirkung auf Gott, welche vor mehr als 1500 Jahren sich ereignet habe, wohl als unsere Erlösung bezeichnet werden dürfe, aber nicht als unsere Rechtfertigung. Denn zur Rechtfertigung gehöre unser Glaube. Um zu glauben, müsse man existiren. Wir haben aber damals nicht existirt, also könne nicht die Rechtfertigung durch die geschichtlichen Leistungen Christi an uns vollzogen worden seyn. Hingegen meint er, daß Christus durch sein Thun und Leiden uns erlöst habe. Denn es sey möglich, daß man vor der eigenen Geburt erlöst und befreit werde, wie es bei den Nachkommen eines Stammvaters der Fall wäre, der aus der Sklaverei losgekauft würde.

Unter den Gegnern*) erkennt Victorin Strigel ganz richtig, daß die Unterscheidung der iustificatio von redemtio davon abhange, daß iustificatio und regeneratio identificirt würden. Wenn dies richtig sey, so habe Osiander freilich Recht, daß wir nicht vor dem Beginne unseres Lebens justificirt seyn könnten (e 4). Aber zugleich macht er die ebenfalls richtige Bemerkung, daß wenn die Rechtfertigung nicht an den Tod Christi zu knüpfen wäre, auch die Erlösung nicht in demselben vollzogen gedacht werden könne. Denn der Einzelne, um den es sich doch immer handelt, könne nicht erlöst werden, ehe er gefangen sey; die Gefangenschaft unter der Sünde beginne aber für den Einzelnen auch erst mit seiner Empfängniß und Geburt (f. 1.). Die Identität von Erlösung und Rechtfertigung exegetisch zu beweisen, konnte Osian-

*) Censurae der fürstlich sächsischen Theologen zu Weimar und Koburg auf das Bekenntniß Andreas Osiander von Rechtfertigung des Glaubens, Erfurt, 1552. (Enthält drei Schriften von Menius, Strigel und Schnepf verfaßt, von ihnen und Anderen, z. B. Amsdorf und Jonas unterschrieben). Matth. Flacius, Verlegung des Bekenntnisses Osiandri von der Rechtfertigung der armen Sünder durch die wesentliche Gerechtigkeit der hohen Majestät Gottes allein. Magdeburg 1552.

der's Gegnern nicht schwer fallen. Flacius hebt aber ferner hervor, daß sie untrennbare Wechselbegriffe seyen. Vergebung der Sünden sey nicht allein Ablöschung der Schuld, daß du wider das Gesetz gethan hast, sondern auch Zurechnung der Erfüllung des Gesetzes (A. 3.). Diese Bemerkung jedoch, welche das Verhältniß beider Begriffe nach ihrem Reflex im subjectiven Bewußtseyn bestimmen will, setzt sich über die Schwierigkeit der Aufgabe nur hinweg. Flacius hält den Boden der subjectiven Erfahrung, von welchem aus Luther den Gedanken der Rechtfertigung ursprünglich aufgefaßt hatte, fest; Osiander dagegen sucht die objective Ordnung der Begriffe festzustellen; es kam also für die Lutheraner darauf an, ob sie auch in der dogmatischen Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem geschichtlichen Werke Christi und der Erfahrung desselben durch den einzelnen Gläubigen die Zusammengehörigkeit beider Begriffe beweisen konnten. Und die vorher angeführte Bemerkung Strigels hebt die Schwierigkeit der Frage sehr deutlich hervor. Wie kann denn die Rechtfertigung und die Erlösung von dem Thun und Leiden Christi objectiv ausgesagt werden, wenn doch diejenigen, welche die Objecte jener Wirkungen sind, ihrer persönlichen Existenz nach von der Zeit des Leidens Christi unendlich weit getrennt sind? Bleibt da noch etwas Anderes übrig, als die Auskunft Osiander's, daß das Thun und Leiden Christi nur eine Einwirkung auf Gott geübt habe, daß derselbe gegen die Sünder gnädig gestimmt worden sey, daß aber die Einwirkung des Mittlers auf die Menschen durch Sündenvergebung und Gerechtmachung von jenen geschichtlich begrenzten Ereignissen getrennt, und an die jeweilig fortgesetzte Verkündigung des Evangeliums geknüpft sey? Ist nicht diese Auseiandersetzung von propitiatio dei und iustificatio nothwendig, mag die letztere in Beziehung auf den Einzelnen als actus forensis oder als actus causativus gedacht werden? Diese Fragen beantwortet und löst Strigel treffend: „Darum muß man also von den Sachen reden, daß vor tausend und fünfhundert Jahren Christus ist gestorben für unsere Sünde und von den Todten auferwecket zu unserer Gerechtigkeit, und allda dem ganzen menschlichen Geschlecht ewige Erlösung und Rechtfertigung gestiftet und aufgerichtet und der Welt den verheißenen Schatz in Christus insgemein erworben,

erlanget und vorgestellet, der aber dann erst einem jeglichen gläubigen Menschen insonderheit zugeeignet und zugerechnet wird, wenn ihm nach seiner Geburt sein Glaube an Christum Jesum, durch den er alles dieses himmlischen Schatzes theilhaftig wird, zur Gerechtigkeit zugerechnet wird; und also, auf welche Weise er durch Christum erlöset wird, durch dieselbige Weise wird er auch durch Christum gerechtfertigt.“ „Gleichergestalt ist von Anfang der Welt durch die Sünde Adams der Fluch und Zorn Gottes über das ganze menschliche Geschlecht ergangen, trifft aber erst dann sonderliche Personen, wenn sie in dies Leben empfangen und geboren werden. Und dagegen ist vor tausend und fünfhundert Jahr durch den Tod und das Sterben Jesu Christi das menschliche Geschlecht erlöset, geheiligt und gerechtfertigt worden, gehet aber dann erst mit sonderlichen Personen an, wenn sie an Christum glauben und auf seinen Namen getauft werden“ (f. 1. 2.). Das Gleichniß, mit welchem Osiander den Gedanken begründet hatte, daß man objectiv die Erlösung der Menschen durch den Tod Christi behaupten dürfe, ist eben auch nur triftig, wenn das ganze Geschlecht und nicht die Einzelnen als solche als Gegenstand der Erlösung gedacht werden. Osiander hat demnach auch etwas ganz Anderes ausgesagt, indem er die redemtio hominum, als indem er die propitiatio dei dem Werke Christi beilegt. Die Versöhnung Gottes durch Christi Leiden und Thun begründet die Möglichkeit des gnädigen Verfahrens Gottes mit den einzelnen Menschen. Die Erlösung vom Zorn Gottes begründet dagegen die Wirklichkeit des gnädigen Verhaltens Gottes gegen das ganze Geschlecht; dieses aber schließt jene Möglichkeit in der gesteigerten Form der Wahrscheinlichkeit in sich. Osiander hat also, ohne es zu wissen, mit dem Begriffe der redemtio das Schema seines Begriffes vom Mittler überschritten. Der Mittler begründet das richtige Verhältniß nicht so, daß er erst auf den einen, und dann auf den andern Theil einwirkt; sondern das, was Osiander nur als einseitige Einwirkung auf Gott betrachten will, begründet nach seiner unwillkürlichen Aussage schon ein wirkliches Verhältniß Gottes zu den Menschen. Wenn nun unläugbar ist, daß die Rechtfertigung bei Paulus im forensischen Sinne verstanden werden muß, wenn ferner Rechtfertigung und Sündenvergebung Wechselbegriffe sind,

so ist Strigel das logische Recht nicht abzusprechen, daß er die Rechtfertigung ebenso wie die Erlösung an den Tod Christi geknüpft dachte; nämlich in Beziehung auf das ganze Geschlecht, zu welchem Gott vorher das Verhältniß des Fluches und der Verdammniß eingenommen hat. Dann ergibt sich aber für die Osiandern entgegenzusetzende dogmatische Betrachtung die Nothwendigkeit, daß die in jede Zeit fallende Rechtfertigung des Einzelnen von der an Christi Tod gebundenen Rechtfertigung des Geschlechtes, wie die Folge vom Grunde unterschieden werde.

Wenn die Trennung der redemtio und der iustificatio durch Osiander seiner positiven Deutung der iustificatio untergeordnet war, so wird die Erörterung seines zweiten Hauptgrundsatzes von der Identität zwischen iustificatio und regeneratio den eigentlichen Grund seiner Abweichung von der lutherischen Lehrtradition erkennen lassen. Er stellt den Gegensatz selbst in der disjunctiven Frage auf: an deus nos, cum in peccatis et impii nati simus, per fidem reipsa et in veritate iustos efficiat et a peccato emundet? an vero nos propter fidem quasi propter munus aut opus aliquod tantum iustos pronunciet, quum tamen iusti non simus, ipseque nos minime iustos efficiat, sed sinat nos manere, quales antea eramus (E. 4)? Er verwirft die letztere Aufstellung, weil sie Gott einen lästerlichen Irrthum aufbürde (F. 2.). Im Gegensatz hiezu kann er sich darauf berufen, seine Auffassung der wirklichen Gerechtigkeit im Glauben erkläre es, daß Gott zu seinem Rechtfertigungsurtheil über den Glauben in demselben wirklichen Grund finde (G. 1. J. 3. 4. R. 4.). *)

Die Gegner Osianders konnten den Vorwurf mit vollem Rechte ablehnen, als dächten sie die Rechtfertigung als ein solches Urtheil Gottes über den Sünder, welches denselben innerlich unverändert ließe. Melanchthon **) und nach ihm Strigel (g. 1. 2.) beweisen aus Röm. 5, 15., daß die Rechtfertignng die Wiedergeburt im Gefolge habe. „An Vergebung der Sünden und Versühnung hanget allezeit die Gabe des heiligen Geistes, welcher in

*) Vgl. die Sätze seiner Disputation Nr. 73 ff. Bei Gieseler a. a. O. S. 276.

**) Antwort auf das Buch Herrn A. Osianders von der Rechtfertigung des Menschen. Wittenberg 1552. Corp. Ref. VII. p. 892—902.

uns anzündet ein neu Licht und einen neuen Gehorsam" (Schnepf Cc. 3.). „Ueber das, daß uns Christus seinen Gehorsam und Gerechtigkeit schenket, so gebiert er den Gläubigen wiederum neu durch Schenkung des heiligen Geistes, ja auch er selbst sammt dem Vater wohnet in uns, und schenket uns also Gott seine wesentliche Gerechtigkeit, Weisheit und sich selbst" (Flacius E. 2. J. 2. 3.). Schwieriger war der dogmatische Beweis für den exegetisch sichern Gedanken, daß die Imputation der Gerechtigkeit der Wiedergeburt vorhergehe. Flacius (A. 4.), sowie Strigel (l. 1.) und Schnepf (Dd. 3.) berufen sich darauf, daß ein analytisches Rechtfertigungsurtheil, wie es Osiander Gott zutraut, zwar dem menschlichen Maße der Gerechtigkeit entspreche, daß jedoch die synthetische Zurechnung der Gerechtigkeit eben in ihrem Widerspruch gegen die menschlichen Maßstäbe Gottes würdig sey. Aber diese Anwendung des credo quia absurdum reicht zur Widerlegung des Gegners und zum dogmatischen Beweise des eigenen Satzes nicht aus. Wenn die Annahme eines analytischen Urtheils dem Wesen des Menschen entspricht, so folgt daraus noch nicht, daß sie dem Wesen Gottes widerspricht, und daß allein die Vollziehung eines synthetischen Urtheils demselben entspricht. Allein obwohl die Anwendung dieser Instanz beweist, daß diese Lutheraner im Begriff sind, in die verknöcherte Orthodoxie einzulenken, welche die Vermittlung zwischen Offenbarung und menschlichem Denken abweist, und die dogmatische Erkenntniß auf die Formulirung und Schematisirung der exegetischen Resultate beschränkt, so sind sie doch noch im Stande, aus dem Bereich der ursprünglichen reformatorischen Gedankenbildung den entscheidenden Erkenntnißgrund für die Richtigkeit des lutherischen Imputationsbegriffes aufzustellen. Sie beweisen denselben nämlich aus dem Bedürfniß der geängsteten Gewissen, und erwidern den Angriff Osianders mit dem Vorwurf, daß er durch seine Lehre den Menschen eine falsche Sicherheit einflöße, und daß er wohl nie die Erfahrungen gemacht habe, welche Luther auf die Bildung seines Gedankens von der nur durch Christi Verdienst begründeten Rechtfertigung hingewiesen hatten. Melanchthon sagt: „In diesem jetzigen Leben, obgleich Gott in den Heiligen wohnet, ist dennoch unser Aller Natur noch voll großer Unreinigkeit und sündlicher Neigungen, wie der Psalm-

spricht: vor dir ist kein Lebendiger gerecht. Hier müssen nun auch die Heiligen Trost haben und wissen, wie sie Vergebung der Sünden und Gnade haben, das ist, wie sie Gott gefällig sind. Diesen ist dieser Trost vorgestellet, daß ste auch nach der Wiedergeburt für und für Vergebung der Sünden und Gnade empfahen und behalten um das Verdienst des Mittlers Jesu Christi willen durch Verdienst seines Gehorsams, darin er ein Opfer für uns geworden ist" (a. a. O. S. 895. 896). Diesen Grund für die Nothwendigkeit des synthetischen Imputationsbegriffs wendet Melanchthon gegen Osiander auch in den Briefen ein, welche den Streit mit demselben berühren (C. R. VII, 846. 1151. VIII, 26. 27). Derselbe Gesichtspunkt kehrt in den drei Censuren der fürstlich sächsischen Theologen wieder (E. 3. c. 1. m. 4. B.b. 4. C.c. 4), und wird auch von Flacius geltend gemacht (J. 3.).

Indessen indem vollständig anerkannt werden muß, daß die Rechtfertignng allein als synthetisches Urtheil dem Bedürfniß des Wiedergeborenen entspricht, welcher bei der Wahrnehmung seiner Sündhaftigkeit und bei der Trübung seines neuen Lebens und Wandels Heilsgewißheit sucht; indem die Gegner Osianders mit dieser Instanz sich als treue Ausleger der ursprünglichen reformatorischen Grundanschauung darstellen, so muß bemerkt werden, daß sie die entgegengesetzte Ansicht Osianders von der bezeichneten Situation im Leben des Wiedergeborenen nicht ganz genau angeben. Sie geben sämmtlich an, Osiander lehre den Wiedergeborenen, wenn er in Gewissensnoth über seine Unvollkommenheit sey, nicht auf das Verdienst Christi, sondern auf die in ihm selbst wohnende Gerechtigkeit, welche Christus sey, sich verlassen, und sie verwerfen diesen Gedanken, weil er eine Form von Selbstgerechtigkeit ausdrücke, die immer einen mangelhaften Grund habe. Aber wenigstens ist diese Ansicht von Osiander nicht beabsichtigt, und wenn sie indirect bei ihm nachzuweisen ist, so ist doch der Gegensatz anders zu bestimmen. Es kommen hier vier Stellen seines „Bekenntnisses" in Betracht. Zuerst sagt er, daß das Evangelium vor der Justification die Sündenvergebung auf Grund der Erlösung durch Christus darbiete, welche bis zu dem jeweiligen Moment uns unbekannt bei Gott wie ein Schatz niedergelegt gewesen sey. Postea vero quam (hic thesaurus) nobis ex hoc gazophylacio

depromitur et in externo verbo nobis offertur, apprehendimus eum fide ad iustificationem nostri, scientes, quod eundem in verbo interno, quod in corde nostro manet, certo habeamus, ac de eo in omnibus certaminibus conscientiae contra omnes portas inferorum confidere, gaudere, ipsoque uti possimus (C. 4.). Hienach also richtet sich das Vertrauen des geängsteten Gewissens im Wiedergeborenen auf die objective an Christi Verdienst haftende Sündenvergebung, und das Bewußtseyn der habituellen Gerechtigkeit ist nur als Erkenntnißgrund für die Zuverlässigkeit jener Beziehung, nicht aber als der objective Realgrund der Gewißheit der Sündenvergebung angesehen. In der zweiten Stelle (P. 2.) heißt es: Cum peccatum sit remissum et tamen adhuc in nobis haereat, debet ipse (Jesus) obedientiam suam, qua legem implevit, nobis donare, ac pro nobis ponere, ne nobis imputetur, quod legem nondum possumus adimplere, sed adhuc quotidie peccamus et offendimus. Ebenso S. 2: Quamvis legem etiam post resurrectionem non pure et perfecte impleamus, tamen huiusmodi defectus, infirmitas et debitum nobis non imputatur sed condonatur, et impletio Christi pro nobis substituitur. Hier ist die Nothwendigkeit des Rückganges auf das Werk Christi zur Gewißheit der Sündenvergebung für den Wiedergeborenen so rein ausgesprochen, daß dadurch unsere Deutung der ersten Stelle bestätigt wird. Damit steht nun aber eine vierte Aeußerung in offenem Wiederspruch. Christus implet nos iustitia sua, — ita ut deus ipse et omnes angeli, cum Christus noster et in nobis sit, meram iustitiam in nobis videant. — Et quamvis peccatum adhuc in carne nostra habitet et tenaciter adhaereat, tamen perinde est, sicut stilla immunda respectu totius purissimi maris. Et propter iustitiam Christi, quae in nobis est, deus illud non vult observare (P. 2.).

Hiedurch wird allerdings das Urtheil der Gegner Osianders über seine gründliche Abweichung von der ursprünglichen echten Lösung des religiösen Grundproblems der Reformation gesichert. In der Gewissensangst des Wiedergeborenen kommt es darauf an, daß die Selbstbeurtheilung desselben, welche zuerst die eigene Sündhaftigkeit feststellt, die Gewißheit des Heiles durch Begründung auf ein dasselbe feststellendes Urtheil Gottes finde, welches in sich

die Gewähr der Festigkeit und Unbedingtheit tragen muß. Ein solches aber wird nicht gefunden, wenn Gott wegen des im Menschen wirkenden neuen Lebens die Sünde desselben übersieht. Denn der Mensch hat vorher sein neues Leben als durch die Sünde getrübt erkannt; er kann also in einem Urtheile Gottes keinen Frieden finden, welches er durch dasjenige bedingt dächte, dem er selbst nicht das Prädicat der Gerechtigkeit ertheilen kann. Also erweist sich in diesem Falle die Annahme eines analytischen Rechtfertignngsurtheiles Gottes als unzureichend, sowohl nach göttlichem als nach menschlichem Maße. Wenn also hierin ein gründlicher Widerspruch Osianders gegen die religiöse Hauptidee der Reformation offenbar wird, so stimmen auch die anderen Aeußerungen mit derselben nur scheinbar überein. Osiander spricht in den zuerst angeführten drei Sätzen aus, daß der durch seine Sündhaftigkeit geängstigte Wiedergeborene auf die durch Christus erworbene Sündenvergebung zurückgehen, und daß er wegen des Todes Christi seine Sünden als vergeben ansehen soll. Hierin stimmt das mit Luthers Grundsätzen überein, daß der Mensch den Grund der Sündenvergebung in einer Sphäre suchen soll, deren Bedeutung durch seinen jeweiligen unvollkommenen Zustand nicht bedingt und nicht beeinträchtigt werden kann. Allein da Osiander redemtio und iustificatio nicht für eins hält, so gewinnt der seiner Sünde sich bewußte Wiedergeborene, durch seinen Rückgang auf den Tod Christi als auf den Träger der Sündenvergebung, nur die Gewißheit, daß Gott ihn *nicht als ungerecht* ansieht. Wenn er jedoch in jener Situation auch das Bedürfniß hat, von Gott als gerecht erfunden zu werden, so findet er nach Osianders Grundsätzen diese Ergänzung nur in der Reflexion auf die in ihm wohnende Gerechtigkeit Christi, auf welche allein das gleichlautende Urtheil Gottes sich gründet. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß in diesem Punkte direct und indirect ein Widerspruch Osianders gegen die religiöse Grundanschauung der Reformation vorliegt.

Der Widerspruch ist nicht in demjenigen zu suchen, was Osiander selbst geltend macht, daß die lutherische Lehre nur erfunden sey, damit die Sünder sich den Anschein von Gerechtigkeit zusprechen könnten, während seine Lehre, daß Christus unsere Gerech-

tigkeit in uns sey, und daß wir ihm unsere Glieder als Waffen der Gerechtigkeit ergeben sollen, eine wirkliche sittliche Besserung begründe. Denn jenes war eine grobe Mißdeutung der Lehre Luthers, welche zwar nicht direct darauf angelegt ist, einen Antrieb zur sittlichen Besserung zu geben, aber auch denselben nichts weniger als ausschließt, sondern diese Seite des christlichen Lebens in ihren eigenthümlichen Bedingungen voraussetzt *). Den Unterschied in der Tendenz beider Lehrarten über die Gerechtigkeit bezeichnet ein Gegner Osianders **) in folgenden Worten ganz richtig: „Osiander grübelt und stichelt, man sehe nicht viel der Veränderung zum Guten, item als würde die neue Geburt wenig gelehrt. Wohlan, wir bekennen, es wolle mit dem Leben nirgend fort bei uns, das ist unsere Klage auch; wir sagen aber, daß das nicht die Frage sey an diesem Orte, wenn man von der Gerechtigkeit vor Gott disputirt, wie hoch die Glut der brünstigen Liebe, neues Leben und dergleichen oben ausschlage und brenne; sondern wenn Reue, Buße, Glaube, Liebe da sind, wie sie denn nicht können getheilt werden, worauf ein Herz und Gewissen sich verlassen könne und solle, sonderlich in der Noth, wenn das Gewissen von dem Gesetze und von der Sünde angeklagt und verdammt wird. Das ist die Frage: worauf soll ich dann stehen?" Wir haben gesehen, daß auch Osiander diese Frage beantwortete, und gerade darin ergab sich ein reiner Widerspruch gegen den Hauptgrundsatz Luthers. Der im Gefühle seiner Unvollkommenheit nach Heilsgewißheit ringende Gläubige, wird nach Osiander auf die in ihm wohnende Gerechtigkeit Christi reflectiren, welche der Grund des göttlichen Rechtfertigungsurtheils ist ***).

---

*) Vgl. Luthers W. XI., 1214: „Die Lehre von den guten Werken lasse man bleiben an seinem Ort, da es hingehört, und behalte die zweierlei Lehre unterschieblich, wie man vor Gott fromm und gerecht werde, und wie und wozu man soll gute Werke thun."

**) Anton Otto (Pfarrer in Nordhausen). Wider die tiefgesuchten und scharfgespitzten aber doch nichtigen Ursachen Osianders. Magdeburg 1552 (D. 1).

***) Es ist nicht zu leugnen, daß eine gewisse Unklarheit die Auffassung und Lösung dieses Problems durch Osiander beherrscht. Die unwillkürliche aus seinen Grundbegriffen folgende Tendenz ist aber auf die bezeichnete Ansicht gerichtet. Beides ist recht anschaulich in einer Aeußerung seiner „Widerlegung der ungegründeten, undienstlichen Antwort Philipp Melanchthons"

Andererseits haben wir gesehen, daß Melanchthon und die Anderen den Vorwurf mit Recht abwiesen, als schlößen sie eine das sittliche Werk begründende reale Verbindung Christi und des heiligen Geistes mit dem Gläubigen aus. Wenn es aber hienach den Schein gewänne, als wären die streitenden Parteien in diesem Punkte einig, so müssen wir doch Osiandern Recht geben, daß sie in der Bestimmung der Art dieser Einwohnung mit einander im Widerspruch seyen. In seiner „Widerlegung der Antwort Melanchthons" (E. 3. 4.) erklärt er, daß Melanchthon, wenn er auch die Einwohnung Christi in uns zulasse, dieselbe doch nur effective meine, wie etwa die Sonne auf den Acker wirke, nicht aber von einer wirklichen Einwohnung des ganzen Christus in seinen unzertrennlichen Naturen. Der Kernpunkt des Widerspruchs wird also in den entgegengesetzten psychologischen und ethischen Anschauungen zu suchen seyn, welche auf die Frage nach der Vollziehung der Heilsgewißheit und nach der Begründung des neuen Wandels auf beiden Seiten angewendet werden.

Osiander und seine Gegner haben ganz verschiedene Ansichten von dem Verhältniß, welches begriffsmäßig zwischen Gott und den Menschen obwaltet. Die Lehre Osianders vom Urstande beweist es, daß er die substantielle Identität mit Gott zum Bestande des menschlichen Wesens rechnet. Also kann er das Gesetz, in welchem der göttliche Wille dem Menschen gegenübertritt, nur als **die** Form des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch betrachten, welche durch den Eintritt der Sünde bedingt ist. Und indem das Gesetz vom Menschen diejenige Gerechtigkeit fordert, welche das ewige Wesen Gottes selbst ist (N. 4.), so bezeugt es das Verhältniß, welches eigentlich stattfinden sollte, welches also für Osiander als das begriffsmäßige gilt. Dagegen erklärt Menius (C. 3. D. 1.): „Gott fordert von uns armen Menschen nicht, daß wir seine göttliche wesentliche Gerechtigkeit in uns haben sollen, welche

---

(Königsberg 1552, 21. April). J. 3: „Du mußt dich in diesem Leben nicht auf deinen Gehorsam, noch auf deine Reinigkeit verlassen, sondern auf den Gehorsam und die Reinigkeit meines Sohns, der das Gesetz vollkommen für dich erfüllt hat; denn seine Gerechtigkeit wird dir von mir nicht zugerechnet, darum daß sie diese oder jene große oder geringe Werke in dir wirkt, sondern allein darum, daß sie durch den Glauben in dir ist."

auch Adam weder in ihm gehabt, noch durch Uebertretung verloren hat; sondern gleichwie Adam zum Bilde Gottes also geschaffen war, daß er von der göttlichen Schöpfung die Gerechtigkeit in ihm gehabt hat, welche Gott im Gesetze von allen Menschen fordert, welche auch eigentlich das Bild der göttlichen Gerechtigkeit im Menschen gewesen ist, — also will auch Gott haben, daß dieselbe Gerechtigkeit, die Adam gehabt und durch die Uebertretung verloren hat, nach dem Gesetze wieder aufgerichtet und erfüllt werden soll." In dieser beiläufigen Aeußerung gibt sich kund, was der Gesammteindruck der echt lutherischen Theologie ist, daß in derselben der göttliche Wille in Gestalt des Gesetzes als die allgemeine Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, also auch schon in Anwendung auf Adam vor der Uebertretung gilt. Deßhalb wird die Abschaffung jener Ordnung in dem Verhältnisse zwischen den Gläubigen und Gott nur dadurch als möglich gedacht, daß Christus an der Stelle der Gläubigen das Gesetz vollkommen erfüllt hat. Und eigentlich wird das Gesetz durch Vermittelung dieses Thuns Christi als das ideale Maß des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen auch für das Bewußtseyn des Gläubigen aufrecht erhalten, der sein nicht mehr durch das Gesetz direct geordnetes Verhältniß zu Gott immer auf die Gesetzerfüllung Christi zurückzuführen hat. Wegen dieser allumfassenden Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Anschauung wird die Rechtfertigung des Gläubigen unbedingt an die stellvertretende Gesetzerfüllung Christi geknüpft und der Begriff der Wiedergeburt jenem Begriff untergeordnet. Freilich führt nun auch Osiander die erlösende Kraft des Todes und der Gerechtigkeit Christi auf dessen stellvertretende Gesetzerfüllung zurück. Aber indem er nicht dieses Thun, sondern den Act der Wiedergeburt als Rechtfertigung bezeichnen will, so deutet er an, daß er die beiden Glieder des mittlerischen Werkes Christi anders verwerthet, als seine Gegner. Für ihn nämlich gilt die Gesetzerfüllung Christi nicht als die Grundbedingung, sondern nur als eine Voraussetzung der Wiedergeburt; und deßhalb gibt er diesem für ihn begrifflich übergeordneten göttlichen Acte den Namen der Rechtfertigung. Der tiefere Grund davon aber ist, daß er nicht den Willen Gottes in Gestalt des Gesetzes, sondern die im Menschen als Kraft immanente Substanz Gottes

als den Grundfactor seines eigentlichen Verhältnisses zum Menschen voraussetzt und daß er die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes durch Christus ebenso wie das Gesetz principiell nur zu der Thatsache der Sünde in Beziehung setzt. Unter diesen Umständen kann er eigentlich auch nur die stellvertretende Erduldung der Strafe der Gesetzübertretung von Christus fordern. Dagegen die von ihm anerkannte Stellvertretung in der positiven Gesetzerfüllung Christi ist durch seine Principien nicht begründet. Die stellvertretende Bedeutung der obedientia Christi activa ist nur in der echt lutherischen Voraussetzung begründet, daß das Gesetz die allgemeine Ordnung für das Verhältniß zwischen Gott und Mensch sey, welche ideell auch erhalten bleiben muß, wenn die Ordnung der Gnade eintreten soll. Nach dem lutherischen Grundsatz ist also der stellvertretende active Gehorsam Christi nothwendig als die stets bleibende Grundbedingung der Gültigkeit eines andern als des gesetzmäßigen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Osiander dagegen kann der stellvertretenden Gesetzerfüllung Christi nur eine relative Nothwendigkeit um der Sünde willen einräumen, zumal da ihm die absolute Nothwendigkeit der Fleischwerdung und der vollkommenen sittlichen Erscheinung Christi zum Zweck der Vollendung des menschlichen Wesens, abgesehen von der Thatsache der Sünde und von dem Bedürfniß ihrer Beseitigung, feststeht. Die stellvertretende Bedeutung der Gesetzerfüllung Christi hat für Osiander ihren directen Grund an der Sünde, weil auch das Gesetz ihm nur das Verhalten Gottes gegen den Sünder darstellt. Die stellvertretende Bedeutung der Gesetzerfüllung Christi hat für die Lutheraner nur ihre indirecte Veranlassung an der Sünde, ihren directen Grund an der Schätzung des Gesetzes als allgemeiner Norm des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, der nur unter der Bedingung jenes Thun Christi zur Folge hat, weil die Sünde eine Veränderung der Stellung Gottes gegen den Menschen verlangt, wenn derselbe nicht in der Sünde untergehen soll. Hieraus ergibt sich, daß Osiander, wie schon angeführt ist, blos die obedientia passiva Christi braucht, daß aber andererseits die obedientia activa für die Lutheraner nicht nur ein nothwendiger, sondern der übergeordnete Begriff ist. Endlich aber liegt hierin, daß der stellvertretende Gehorsam Christi für die Lutheraner die principielle

Grundbedingung, für Osiander aber nur eine factisch unumgängliche Voraussetzung der Gewißheit des neuen Lebens ist.

Die psychologische Grundlage seines Begriffs vom ethischen Verhältniß zwischen Gott und Mensch, also den letzten Schlüssel zu der Gesammtanschauung Osianders bietet sein Dilemma: Omnis justitia, proprie de justitia loquendo, aut est divina justitia et essentia dei, aut est humana justitia et qualitas creata, nullo autem modo actio aut passio (K. 4.). Menschliche Gerechtigkeit wird durch Belehrung, Zucht, Gesetze, Strafen hervorgebracht. Diejenige Gerechtigkeit aber, welche das göttliche Gesetz zwar fordert, aber nicht hervorbringen kann, welche jedoch im Glauben aufgenommen und den Menschen durch den Glauben angerechnet wird, ist Christus selbst, nach seiner göttlichen Natur, also Gott selbst, das ewige göttliche Wesen (N. 4.), und nichts Anderes, weil wir uns sonst einer geschaffenen Gerechtigkeit rühmen würden (M. 4.). Die Einwohnung Christi, mit welchem auch der Vater und der Geist verbunden sind, begründet vielmehr den Gehorsam und das Rechtthun in den Gläubigen mit derselben Naturnothwendigkeit, nach welcher Christi Gehorsam selbst durch seine göttliche Natur hervorgebracht ist (O. 3.). Diese mystische Auffassung der Einheit zwischen Gott und dem Gläubigen durch Christus ist nichts anderes, als die Anwendung abstract logischer und physischer Begriffe auf Wesen, welche an sich und im Verhältniß zu einander nur als Wille gedacht werden dürfen. Die Verachtung des Willens, als wenn sein durch Lehre und Zucht vermittelter Verlauf nur als eine geschaffene Qualität anzusehen sey (L. 1), als wenn die religiösen Erscheinungen nicht durch den Begriff des Willens zu messen seyen, und als ob man Gott nur durch den Begriff der endlosen Substanz und des unterschiedslosen Wesens ehren könne, — diese Verachtung des Willens rächt sich in der theologischen Gedankenbildung stets durch die Widersprüche und Undenkbarkeiten, welche sich aus der Anwendung unzureichender Kategorien auf Wesen höherer Art nothwendig ergeben. Denn wenn auch immer vorbehalten wird, daß man nur gleichnißweise und nicht erschöpfend das Geheimniß ausdrücken wolle, daß der übernatürliche Charakter des Gegenstandes keine ihm entsprechende Erkenntniß zulasse, so zeigt das stets nur eine heillose Verworren-

heit der Vorstellung von der Aufgabe des Denkens. Ist Gott und ist das Verhältniß zwischen ihm und dem Menschen übernatürlich, dann ist es überflüssige Mühe, einen Denkstoff in Bewegung zu setzen, von welchem man im Voraus weiß, daß er nicht an das Problem hinanreicht, nämlich die abstract logischen und die physischen Kategorien. Gott aber und sein Verhältniß zum Menschen ist übernatürlich, sofern Gott Wille und sein Verhältniß zu dem Menschen Verhältniß von zwei Willen ist; und dann erhebt sich die directe Aufgabe, mit den Kategorien für den Willen und aus dem Willen zu arbeiten, wenn man theologische Probleme lösen will. Diese Bemerkungen treffen Osiander insofern, als das Dilemma in Hinsicht des Begriffs der Gerechtigkeit die Schranke seines Denkvermögens verräth und die Mangelhaftigkeit seiner Bestimmungen über sittliche Probleme erklärt. Wenn die Gerechtigkeit nur entweder divina essentia oder qualitas creata, nicht aber actio oder passio seyn soll, so wendet er auf den menschlichen Willen nur den Begriff des „endlichen Dinges", auf Gott nur den des „endlosen Dinges" an, und denselben Begriff sucht er demnach auch an der Glaubensgerechtigkeit durchzuführen.

Es kommt Osiandern darauf an, die Einheit zwischen Gott und Mensch, welche durch die Justification hervorgebracht seyn soll, als eine möglichst intime darzustellen. Im Gegensatze zu der ihm als mechanisch erscheinenden Imputationstheorie, der gemäß der unter Gottes Urtheil gestellte Mensch unverändert zu bleiben scheint, kam es ihm ja darauf an nachzuweisen, daß der Mensch durch die Rechtfertigung aus einem Ungerechten ein Gerechter werde. In seiner physischen Betrachtung des Verhältnisses war er also auf eine chemische Vorstellung von der Einheit Christi und des Menschen hingewiesen. Diese Vorstellung hat er auch in einigen Erklärungen erreicht. In nova regeneratione attrahimus essentialem iustitiam Christi, quae est deus ipse, quemadmodum in prima nativitate peccatricem naturam Adami contraximus (O. 3.). Dahin gehört auch die schon angeführte Stelle (Q. 3.), in welcher Osiander die Nichtanrechnung der Sünden des Wiedergeborenen dadurch erklärt, daß sie in der essentiellen Gerechtigkeit wie ein Tropfen im Meere verschwänden. Aber diese Betrachtungsweise ist doch sehr selten. Denn Osiander scheut die Consequenz der-

selben, die Annahme einer Vergottung des Gläubigen, einer Verwandlung seines Wesens in das göttliche. Er hält doch den Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem in ihm wohnenden Christus streng fest. Durch die justitia essentialis sind die Gläubigen consortes divinae naturae; aber creatura sumus, et manemus creatura, quantumcunque gloriose innovemur (L. 3.). Die Gerechtigkeit Gottes in uns sollen wir nie als unsere eigene betrachten dürfen (O. 4.). Die Bilder des Einwohnens Christi in den Gläubigen und des Kleides, mit dem sie angethan werden (O. 2.), bedeuten nur ein mechanisches äußerliches Verhältniß der Gottesgerechtigkeit zu den menschlichen Personen. Und unter diesen Umständen erklärt es sich, daß der Gedanke von der Imputation der einwohnenden Gerechtigkeit für Osiander eine Wichtigkeit hat, welche von der für die Lutheraner geltenden kaum zu unterscheiden ist. Cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam iustitiam, quae est eius divina natura, secum in nos, quae deinde ***nobis imputatur ac si esset nostra propria,*** imo et donatur nobis, manatque ex ipsius humana natura tanquam ex capite etiam in nos tanquam ipsius membra, et movet nos, ut exhibeamus membra nostra arma iustitiae dei (M. 3.). „Wenn wir durch den Glauben Christi lebendige Glieder werden, so werden wir solcher seiner wesentlichen Gerechtigkeit auch theilhaftig, denn er wohnet in uns. Aber wir sind ihr nicht vollkommen gehorsam; ja der Gehorsam hat kaum ein wenig angehoben, er soll aber von Tag zu Tag zunehmen und in der Auferstehung vollkommen werden. Mittlerzeit rechnet uns Gott seine wesentliche Gerechtigkeit zu, allein darum, daß sie in uns ist, unangesehen, daß wir ihr nicht vollkommen gehorsam sind, wie wir sollten" (Widerlegung Melanchthons O. 3.). Der Grund, welcher zu diesem Gedanken geführt hat, ist das Bedürfniß, durch die Einheit zwischen Gott und Mensch den Unterschied zwischen denselben nicht auszuschließen*). Der Gedanke Osianders, der

---

*) Deßhalb war es nur unwürdige Consequenzmacherei, welche Flacius zu einer Schrift folgenden Titels führte: „Beweisung, daß Osiander hält und lehret, daß die Gottheit ebenso in den Rechtgläubigen wohne, wie in der Menschheit Christi selbst, und daß die Christen eben also wahre Götter seyen und angebetet müssen werden, wie der Mensch Jesus selbst." Magdeburg 1552.

diesem Interesse seinen Ursprung verdankt, ist aber derselbe, den er im Gegensatze gegen die echten Lutheraner verwirft, daß nämlich dem „bloßen" Glauben die Gerechtigkeit Christi angerechnet wird, die in allen Fällen über dieses subjective Organ transscendirt, mag sie als Bestand der geschichtlichen Erscheinung Christi oder als Wesensattribut desselben in seinem realen Reflex im glaubenden Subject betrachtet werden.

Es ist ein wichtiges Zeugniß für den Grundgedanken Luthers, daß dieser Gegner gegen seinen Willen auf das Schema desselben hingedrängt wird. Wir dürfen deßhalb wohl die Frage nach dem innersten Grunde der lutherischen Ansicht stellen. Objectiv ist dieselbe durch die nicht zu verkennenden Aussagen des Paulus begründet. Aber ebenso wie Luther nicht blos durch die exegetische Erforschung der paulinischen Briefe zur Aufstellung des Gedankens von der imputirten Gerechtigkeit gekommen ist, sondern durch das Zusammentreffen seiner Schrifterkenntniß und seines religiösen Bedürfnisses, so ist auch der dogmatische Beweis für jene Wahrheit nicht schon durch die Aufzeigung des exegetischen Thatbestandes erschöpft, sondern muß aus der Uebereinstimmung desselben mit dem sittlichen Wesen des Menschen geführt werden. Dieses muß in dem dogmatischen Beweis als Erkenntnißgrund für die Wahrheit der Grundanschauung des Paulus dienen, ebenso wie die richtige exegetische Ermittelung derselben durch Luther an die lebendige Wiederholung derselben religiösen Erfahrungen gebunden war, aus denen heraus Paulus selbst das Werk der Rechtfertigung durch Christus so auffaßte, wie er es gethan hat.

Wenn der Mensch überhaupt Wille ist, so ist er es ganz und gar. Die richtige Selbstbeurtheilung des Menschen muß also auch denjenigen Bestand und Verlauf seines Wesens, welcher jeweilig durch seine Reflexion nicht meßbar ist, welcher in seinem Bewußtseyn jeweilig nicht als eigentlicher Wille erscheint, demnach in den Umfang seiner Willensnatur einrechnen. Der Wiedergeborene also wird nur dann das richtige Urtheil über die in ihm sich voll-

---

Vgl. die Mittheilungen von Salig (Historie der Augsb. Conf. 2. Thl. S. 1008) aus einem andern Pamphlet von Flacius: „Wider die Götter in Preußen."



ziehende Verbindung des heiligen Geistes mit seiner Person haben, wenn er auch für die geheimnißvolle und seinem Verstande undurchdringliche Seite derselben vorbehält, daß sie in seinem Willen und nach den eigenthümlichen Gesetzen des Willens sich vollzieht. In den Momenten seiner reflectirenden Selbstbeurtheilung kann nun der Wiedergeborene seinen Zustand als Willenszustand nur fassen, indem er die göttliche Einwirkung auf sich unter den Exponenten des normirenden und bewirkenden göttlichen Willens stellt. Den göttlichen Willen in Beziehung auf sich selbst kann aber der Mensch nur in Gestalt eines Urtheils Gottes über sich auffassen. Wenn also der Wiedergeborene in seiner Selbstbeurtheilung den Mangel seines sittlichen Werkes, seine Sündhaftigkeit, und demnach die Unvollkommenheit der Verbindung zwischen dem heiligen Geist und seiner Willensnatur anerkennt, so kann er das Bewußtseyn seiner Normalität im Vergleich mit den Forderungen und Einwirkungen des göttlichen Willens nicht auf ein analytisches Urtheil über den Stand seiner Wiedergeburt gründen; denn die in ihm sich vollziehende Verbindung des heiligen Geistes und seines Willens, welche ihm selbst als unvollkommen bekannt geworden ist, kann er auch nicht als Grund gelten lassen, dessen wegen ihn Gott als gerecht ansehen wird. Das Bewußtseyn seiner Gerechtigkeit kann er vielmehr nur auf ein Urtheil Gottes gründen, dessen Grund jenseits seines jeweiligen Zustandes gelegen ist, welches also nach dem Maße seines religiösen Selbstbewußtseyns als synthetisches Urtheil gestaltet seyn muß. Dieß ist das göttliche Urtheil, welches wegen des Verhältnisses zwischen Christus und dem Glauben diesem das Prädicat der Gerechtigkeit beilegt. Der nothwendig synthetische Charakter des göttlichen Rechtfertigungsurtheils schließt es aus, daß der im Wiedergeborenen vorausgesetzte Glaube als eine sittlich werthvolle Function in Betracht gezogen werde, was Osiander (E. 4.) den Lutheranern fälschlich zuschiebt. Der Glaube, der als Gerechtigkeit prädicirt wird, ist auch nicht der objectiv leere Glaube (nach Osiander F. 2.), denn der Glaube ist nicht ohne seinen Inhalt, Christus, und der Gläubige ist als solcher in realer Gemeinschaft mit Christus. Aber die Selbstbeurtheilung des Wiedergeborenen, aus welcher wir die Gestalt des göttlichen Rechtfertigungsurtheils erkennen können, weil

beide überstimmen müssen, bringt in dem Moment, um dessen Analyse es sich handelt, den Bestand der wirklich erreichten Durchdringung mit dem heiligen Geiste nicht in Anschlag, weil deren Unvollkommenheit eben wahrgenommen ist. Also wenn auch der Glaube, der als Gegenstand des göttlichen Rechtfertigungsurtheils angesehen wird, in dem Wiedergeborenen factisch das Organ der Einheit mit Christus, und die Kraft zum sittlichen Wandel ist, so kommen diese Seiten am Glauben in jenem Moment der Selbstbeurtheilung nicht in Betracht. Vielmehr wird der Glaube im Unterschiede von seinem wirklichen Inhalt und von der ihm einwohnenden Kraft, also nur als Organ der subjectiven Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in Anschlag gebracht. Diese Abstraction ist in jenem Momente nöthig, um das göttliche Urtheil über den Glauben als synthetisches, nur durch Christi geschichtliches Werk vermitteltes Urtheil zu vernehmen. Denn hier kann auch Osianders Abweichung nicht genügen, als erführe der von seinem Inhalte unterschiedene Glaube die Zurechnung seiner zuständlichen Gerechtigkeit. Denn sofern dieselbe im Subject angeschaut wird, muß sie als unvollkommen erscheinen; sofern sie aber als vollkommene Vermittlung der göttlichen Zurechnung erscheinen soll, kann sie nur in der geschichtlichen Gestalt Christi angeschaut werden. Also fordert der sittliche Charakter der Wiedergeburt, daß die Idee der Rechtfertigung in der Gestalt vollzogen werde, welche ihr Luther gegeben hat; daß der von seinem Inhalte, Christus, unterschiedene Glaube wegen dieses ihn normirenden Inhaltes durch göttliches Urtheil als Gerechtigkeit dargestellt wird. Wenn hingegen der Wiedergeborene, welcher das Widerstreben seines Willens und Thuns gegen Gott gewahr wird, seine Heilsgewißheit auf ein analytisches Urtheil Gottes über seine habituelle Gerechtigkeit stützen soll, welche er im Gegensatz zu der Form des Willens als Einwohnung des göttlichen Wesens denken müßte, so würde darin eine physische (chemische) Einigung Gottes mit dem Menschen als Grund seines Willensverhältnisses zu Gott gesetzt, und damit aber das Wesen des Willens aufgehoben.

Ebenso verhält es sich mit dem Unterschiede in der Auffassung der Einheit von heiligem Geiste und menschlichem Willen, welche das sittliche Werk im Gläubigen möglich macht. So weit das

Verhältniß für die reflectirende Selbsterkenntniß zugänglich ist, kann sie nur mit Aufgebung der Willensnatur als substantielle, und darum keinen reellen Unterschied einschließende Einheit, was Osiander eigentlich erstrebt, angesehen werden. Dasjenige aber, was er Melanchthon zutraut, daß er jene Einheit effective verstehe, wie wenn die Sonne in den Acker scheine, ist, wenn wir von diesem unzureichenden Bilde absehen, durchaus nothwendig. Der heilige Geist in seiner Vereinigung mit dem menschlichen Willen kann nur als die Macht des göttlichen Selbstzweckes auf denselben wirken, auch wo unsere Reflexion die Momente des Zweckbegriffs in Anwendung auf jene Einheit nicht zu unterscheiden vermag. Die Nothwendigkeit, welche der heilige Geist dem menschlichen Willen auferlegt, kann nur nach der Dialektik des Zweckes begriffen werden, welche den Bestand des Gegensatzes zwischen beiden Polen begründet; nicht aber nach dem Verhältniß von Substanz und Accidens, welches den Unterschied zwischen dem heiligen Geiste und dem Willen nur als einen scheinbaren darstellen würde.

Wir haben uns davon überzeugt, daß die Gegner Osianders den Boden der subjectiven Erfahrung noch einnahmen, von wo aus Luther die Wahrheit des Begriffs der imputirten Gerechtigkeit gefunden hatte, und daß sie deßhalb zu beweisen vermochten, daß der Hauptbegriff Osianders religiös ungenügend oder falsch sey. Nun war aber Osiander selbst darauf ausgegangen, eine objectiv dogmatische Darstellung der reformatorischen Grundbegriffe vom Wesen Gottes und von der Voraussetzung der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts aus zu vollziehen. Zur vollständigen Widerlegung desselben gehörte also, daß seine Gegner aus demselben Grunde und von derselben Voraussetzung aus denselben Inhalt entwickelten, der sich ihnen in der religiösen Erfahrung als nothwendig erwiesen hatte. Diesen Weg haben nun auch die fürstlich sächsischen Theologen und Flacius betreten, aber sie haben ihn nicht in befriedigender und erfolgreicher Weise zurückgelegt. Die nachläßige und unkünstlerische Form ihrer Streitschriften beweist, daß sie den Gegenstand nicht positiv beherrschen und es läßt sich leicht feststellen, daß ihre dogmatischen Reflexionen die religiöse Erfahrung des Gegenstandes nicht decken.

Menius und Flacius stimmen darin mit Osiander überein,

daß da die Menschen Sünder, Gesetzübertreter, Kinder des göttlichen Zornes waren, Gott nur dadurch mit ihnen versöhnt worden sey, daß Christus im Tode die Strafe der Sünden an sich erfahren, und durch seinen darin geleisteten Gehorsam das Gesetz vollkommen erfüllt habe. Denn Gottes wesentliche Gerechtigkeit im Verhältniß zu dem Sünder ist, wie Menius (C. 3.) ausführt, die richterliche und verdammende, nicht die gerechtmachende; und das Gesetz ist das Maß jedes positiven Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, auch abgesehen von der Sünde. Aber Flacius (B. 3.) ebenso wie Menius (C. 1.), indem sie deßhalb Christi Leistung zu Gunsten der Sünder nach dem Gesetze messen, identificiren begrifflich sein Strafleiden und seine Gesetzerfüllung, weil die Liebe, die ihn zu dem Todesgehorsam geführt hat, die Erfüllung des Gesetzes ist. Und Flacius fügt sehr richtig hinzu, daß „das Leiden und der Gehorsam Christi durch sein ganzes Leben gezogen werden können, so daß in seinem Gehorsam ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewesen sey" (B. 4.), wobei es darauf ankommt, daß diese Leistungen in ihrem sittlichen Wesen anerkannt, und nicht kraft einer Naturnothwendigkeit auf die göttliche Natur Christi reducirt werden (F. 2.). Hierauf ist es begründet, daß Christus, indem er Gott versöhnt hat, der Träger der Sündenvergebung und Rechtfertigung geworden ist, welche untrennbare Wechselbegriffe sind. Es erhebt sich nun aber die Frage, wie die Rechtfertigung des Einzelnen in jeder Zeit an die auf die bestimmte Zeit beschränkte Leistung Christi angeknüpft wird? Denn wenn wir hier die von Strigel in anderem Zusammenhange gefundene Erkenntniß einschalten, daß in Christi Werk auch die Rechtfertigung des ganzen Geschlechtes enthalten sey, so fragt es sich ferner, unter welcher Bedingung dies Gesammturtheil auf den Einzelnen übertragen gedacht werden kann. Die Antwort von Menius auf jene Frage (D. 3. 4.) ist sehr einfach: „Die Gerechtigkeit, welche uns Christus durch seinen Gehorsam erworben hat, läßt er aller Welt durch die Predigt des Evangeliums und durch die heiligen Sakramente vortragen, anbieten und schenken. Wer nun der Verheißung glaubt, derselbe empfängt solche Gnadenschätze wahrhaftig." Und Flacius (E. 3.) sagt noch kürzer: „Diese seine reiche Genugthuung und Gerechtigkeit thut uns Christus durch den

Glauben so kräftiglich zurechnen, gleich als hätten wir sie selbst geleistet.“ Aber woher kommt dem Einzelnen der Glaube? Menius antwortet in jenem Zusammenhange (D. 4.), daß das Wort Gottes eine wirkende Kraft des heiligen Geistes sey, und daß darum die Predigt des Evangeliums das Herz öffne, daß man höre und verstehe, und das Wort wohl kräftig sey. Schnepf (Cc. 3.) verweist auf die subjective Vermittlung des Glaubens durch die aus dem Gesetze gewonnene Buße. Strigel (C. 3.) faßt Luthers Lehre von der Rechtfertigung mit der Bekehrung des Sünders so zusammen, daß dieser durch das Gesetz zur Buße, von der Buße zum Glauben an das Evangelium, hiedurch zum bewußten Besitze der zugerechneten Gerechtigkeit kommt.

Das Bewußtseyn von der Rechtfertigung war freilich von Luther ursprünglich nicht in dem Acte der Bekehrung des Sünders, sondern in dem Verlaufe des wiedergeborenen Lebens aufgezeigt worden. Aber es ist klar, daß wenn jenes Bewußtseyn die Norm und der Regulator der Frömmigkeit ist, es auch als solcher schon in dem Acte der Bekehrung eintreten muß. Und die dogmatische Analyse dieser Verhältnisse in ihrer objectiven Reihenfolge ist darauf hingewiesen, die objective Rechtfertigung des Einzelnen mit dem zuerst in der Bekehrung auftretenden Bewußtseyn von derselben zu vergleichen. Nun haben aber diese Gegner Osianders und nach ihnen alle orthodoxen Dogmatiker die religiöse Wahrnehmung, in welcher das objective göttliche Urtheil und das Bewußtseyn von der Rechtfertigung in dem einzelnen Gläubigen zeitlich zusammenfallen, auch auf dem Gebiete der dogmatischen Betrachtung festgehalten. Strigel ist der Einzige, der davon abgegangen ist, aber auch er hat seiner Unterscheidung zwischen der in Christi Gehorsam enthaltenen Rechtfertigung der Gesammtheit und der dem Menschen bewußten Uebertragung derselben auf den einzelnen Gläubigen weiter keine Folge gegeben. Durch jene Voraussetzung aber ist es erstens bedingt, daß die orthodoxen Dogmatiker in der Bestimmung des Werkes Christi auf den Weg der Distinction Osianders kommen. Wenn nämlich der Gedanke von der Rechtfertigung objectiv nur auf den Einzelnen bezogen und zeitlich mit dem Bewußtseyn des Einzelnen von diesem Vorgange identificirt wurde, so blieb nur die propitiatio dei als Attribut der

geschichtlichen Leistung Christi übrig, und die objective iustificatio wurde als eine dadurch begründete, aber in jeden einzelnen Zeitpunkt fallende Folge davon getrennt. Und wenn auch der forensische Sinn des Begriffs festgehalten wurde, so wurde er eben doch nur in die auf den Einzelnen angewendete Ordnung des Heiles gestellt. Daraus ergibt sich zweitens ein Conflict zwischen den Begriffen der iustificatio und der regeneratio, welchen die orthodoxen Dogmatiker nicht einmal wahrgenommen haben, der es aber veranlaßt hat, daß schon die pietistischen Theologen die ursprüngliche Tendenz der lutherischen Lehrbildung verlassen haben, worin ihnen die Mehrzahl der Neueren unwillkürlich gefolgt ist*). Die ursprüngliche schon von Luther deutlich bezeichnete Tendenz, welche von den Orthodoxen mit vollem Rechte festgehalten wird, weist darauf hin, die iustificatio, das synthetische Urtheil über den Sünder, als Grund und Voraussetzung der regeneratio desselben durch den heiligen Geist zu denken. Nun ist die Bedingung der iustificatio der Glaube. Der Glaube aber wird durch die regenerative Kraft des heiligen Geistes hervorgebracht. Wenn also die Justification nur in Beziehung auf den Einzelnen und in Beziehung auf sein Bewußtseyn davon gedacht wird, so ergibt sich der Widerspruch, daß die Rechtfertigung als Voraussetzung der Wiedergeburt gedacht werden soll, und doch nicht ohne diese als Voraussetzung gedacht werden kann. Dieser Nothwendigkeit, die doch auch aus Luthers erfahrungsmäßiger religiöser Auffassung der Rechtfertigung zu abstrahiren ist, hat sich Calvin in der theologischen Systemsbildung einfach gefügt. Nicht nur behandelt er im dritten Buche seiner Institutio christianae religionis die regeneratio vor der iustificatio, sondern denkt ausdrücklich eine Lebensgemeinschaft des Glaubens mit Christus vor der Rechtfertigung des Gläubigen. Non detrahimus Christi vim iustificandi dum prius eum fide recipi docemus quam illius iustitiam. — Non Christum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est,

*) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, 2 Thl. S. 40 ff.

ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur (III, 11, 7. 10.). Calvins System kann diese Abhängigkeit der iustificatio von der regeneratio ertragen, weil die iustificatio überhaupt nicht sein Centraldogma bildet, sondern weil er in dem Begriffe der electio das durch nichts bedingte synthetische Urtheil Gottes über den Sünder aufweist, in welchem der Gläubige den Grund seines Heils findet. Aber die lutherische Theologie, welche bis jetzt doch noch an der iustificatio per fidem den Inhalt ihres Centraldogmas findet, und eines freien synthetischen Urtheils Gottes über den Sünder sich in diesem Gedanken zu versichern das Bedürfniß hat, wird in ihrer wesentlichen Tendenz gefährdet, wenn im System die Wiedergeburt der Rechtfertigung vorgeordnet oder übergeordnet wird. Auf diesen Weg ist die pietistische Theologie eingegangen, wie z. B. die Darstellung in Freylinghausens Grundlegung der Theologie beweist, und unter den Neueren ist Nitzsch (System der christlichen Lehre. 6. Aufl. S. 308 ff.) als Vertreter dieser Methode zu nennen.

Aus jenem Widerspruche, der den alten Dogmatikern verborgen blieb, weil der lose Zusammenhang der einzelnen loci theologici ihnen die nothwendige Vergleichung ihrer Begriffe von iustificatio und regeneratio aus den Augen rückte, kann die Theologie, welche den Zusammenhang der lutherischen Lehrtradition festhalten will, so viel ich sehe, nur auf einem Wege befreit werden. Man muß die zeitliche Einheit der objectiven Rechtfertigung und des subjectiven Bewußtseyns derselben, welche in der religiösen Erfahrung ihr Recht hat, in der theologischen Betrachtung fallen lassen. Dadurch wird es möglich, die Rechtfertigung als Attribut des geschichtlichen Werkes Christi zu fassen, worauf noch die Tendenz der lutherischen Theologen im Gegensatz zu Osiander gerichtet war, und wohin auch die Gedankenbildung des Paulus weist*). In der Gestalt, welche die Rechtfertigung als Urtheil Gottes über die Gesammtheit hat, ist sowohl der synthetische Charakter als auch die Priorität desselben vor der Wiedergeburt gesichert, welche als solche den Einzelnen betrifft. Endlich wird es unter diesen

*) Vgl. meine Schrift „die Entstehung der altkatholischen Kirche.“ Zweite umgearbeitete Auflage. S. 84. 90.

Voraussetzungen möglich, das Bewußtseyn der Rechtfertigung durch Christus als nothwendiges Attribut des Standes der Wiedergeburt zu begreifen, welches die Frömmigkeit sowohl vor dem Abwege der Werkgerechtigkeit als vor dem der Verzweifelung am Heile schützt. Hieran allein hat man auch den richtigen Maßstab zur Widerlegung und Ueberwindung der Osianderschen Theorie, deren Analogie zu der pietistischen und modernen Auffassung des Rechtfertigungsbegriffes nicht nur aus der Sympathie zu erkennen ist, welche Osiander seit Gottfried Arnold gefunden hat, sondern welche auch von entgegengesetzten Standpunkten aus bewiesen ist, von *Wernsdorff*, de Osiandrismo in pietismo renato 1717 als Gegner und von Baur in der oben angeführten Abhandlung in anerkennender und zustimmender Weise.

Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität.

Von Repetent Dr. Sigwart in Tübingen.

Daß Schleiermachers Erkenntnißtheorie im Wesentlichen auf Kant's Voraussetzungen ruht, Kant's Methode der Untersuchung einschlägt, und darum auch zu Resultaten führt, deren Bedeutung am deutlichsten sich zeigt, wenn man sie mit den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft zusammenhält: dies hat eine frühere Abhandlung zu zeigen versucht *). Dabei sollte einerseits nicht in Abrede gestellt werden, daß auch Spinoza und Schelling ihren Antheil an Gedanken und Begriffen zu dem Systeme der Dialektik geliefert haben; der letztere besonders hat den wesentlichsten Einfluß auf den Gang der Untersuchung gehabt, sofern seine Indifferenz der Gegensätze der Punkt ist, zu dem von Kantischen Voraussetzungen aus die Dialektik hinstrebt, während von Fichte die consequentere Durchführung des Idealismus in der Auffassung des Erkenntnißprocesses entlehnt war. Andererseits sollte, wo

*) Vgl. Jahrb. f. D. Theol. Bd. II., S. 267 ff.

die Aussagen der Dialektik mit denen der Glaubenslehre zusammengehalten wurden, in Schleiermachers Lehre Zusammenstimmung gebracht und gezeigt werden, wie durchgängig die philosophischen Voraussetzungen den Commentar für die Sätze der Glaubenslehre liefern. Und dazu gab Schleiermacher selbst das Recht. Denn nicht etwa bloß in den Bearbeitungen der Dialektik, die vor die erste Ausgabe der Glaubenslehre fallen, sondern am allerdeutlichsten zu einer Zeit, wo er die zweite Ausgabe vollendet hatte*), hat sich Schleiermacher dahin ausgesprochen, daß Aussagen des religiösen Selbstbewußtseyns keine adäquaten Begriffe Gottes geben können, daß es vielmehr Sache der Speculation seye, immer sich der Schranken bewußt zu bleiben, in denen dogmatische Sätze Geltung haben. Und in ganz ausdrücklicher Weise ist dies von dem Begriff der Causalität mitbehauptet worden; es schien mir, wenn man Schleiermachers zahlreiche Aussprüche zusammenfaßt, unzweifelhaft zu seyn, daß als der philosophische, wissenschaftliche Gottesbegriff ihm nichts übrig bleibt, als die gegensatzlose Einheit. So durften denn auch wohl die Paragraphen 15—19 der Glaubenslehre in der Weise verstanden werden, wie mein früherer Aufsatz sie aufgefaßt hat; und Schleiermachers eigene Worte schienen dazu hinzuführen**). Ich kann also der Bemerkung, die im

*) S. die Beilage E. der Dialektik. S. 525 ff. Vorles. vom Jahr 1831.

**) §. 16, 1 unterscheidet von dem dichterischen und rednerischen Ausdruck der religiösen Erregungen als dem Ursprünglichen, den didaktischen, „von jenen beiden zurückbleibend und aus ihnen zusammengesetzt, als ein Abgeleitetes und Zweites." §. 16, 3 leitet das Bedürfniß dogmatischer Fixirung von den Widersprüchen ab, in die der dichterische und rednerische Ausdruck jeder in sich selbst und beide miteinander gerathen. §. 17, 2: Es ist der dogmatischen Begriffsbildung nicht gelungen, ja, man dürfte wohl sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen; und der wissenschaftliche Werth dogmatischer Sätze beruht also von dieser Seite größtentheils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke. — Unläugbar wird unter mehreren dogmatischen Ausdrücken, welche sich auf dieselbige Thatsache des christlichen Bewußtseyns beziehen sollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche sich auf verwandte Thatsachen beziehen, aufschließt und sich damit verbindet." Damit ist gesagt, daß vollständige, systematische Einheit von der Dogmatik gar nicht zu erwarten ist.

vorigen Hefte dieser Jahrbücher II., 499 f. Dr. Dorner gegen meine Auffassung gerichtet hat, das wenigstens nicht zugeben, die Annahme sey „unberechtigt," daß ein Theil der Aussagen der Glaubenslehre, vom Standpunkt des Wissens aus betrachtet, nur subjective Bedeutung habe; und ich weiß mir auch jetzt noch nicht anders zu helfen, als da, wo es sich um den wissenschaftlichen Werth der dogmatischen Begriffe handelt, die Aussagen über Gott auf das Niveau dessen zu reduciren, was in der Dialektik seine Stelle hat. Ich kann mir nicht denken, daß Schleiermacher in der Dialektik, wo er sichtlich bemüht ist, den Zwiespalt zwischen seiner Dogmatik und Philosophie zu lösen, dies lieber auf die angeführte Weise gethan hätte, wenn es ihm doch möglich war, seinen philosophischen Gottesbegriff lebendiger zu gestalten. So lange es sich also um den wissenschaftlichen Werth der dogmatischen Begriffe, so lange es sich darum handelt, ob sie das Seyn adäquat ausdrücken, so lange erlaubt uns Schleiermacher nichts andres, als die Dialektik zu befragen.

Kann ich mich also in diesem Sinne durch die eben berührten Einwendungen nicht für überzeugt erklären *), so freue ich mich um so mehr, mit dem verehrten Theologen in der Sache selbst vollständig einig zu seyn, darin nämlich, daß Schleiermachers Sinn und Meinung mit dem nicht erschöpft ist, was ihm wissenschaftliche Geltung hat, und daß sein religiöses Interesse viel weiter treibt, viel mehr verlangt, als sein philosophisches System gewähren und geben kann. Und wenn eine Zusammenstimmung in Schleiermachers Wesen nicht erreicht ist, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, auf welcher Seite der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit, und damit seine historische Bedeutung, seine reformatorische Kraft lag. Das Eigenthümliche seines Wesens scheint mir eben dies zu seyn, daß er für den reichen religiösen Gehalt die entsprechende wissenschaftliche Form nicht fand, und so tief und originell er als Mann des Gefühls war, doch bei seiner reflectirenden Denkweise

*) Die weitere Einwendung, daß Schleiermachers Lehre vom absoluten Abhängigkeitsbewußtseyn von Gott nicht in die Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseyns als Ortes der Vielheit von unserem Selbstbewußtseyn, als sich selbst gleicher gegensatzloser Einheit von Denken und Seyn verwandelt werden dürfe, hoffe ich im Verlauf dieser Abhandlung beantworten zu können.



nicht wissenschaftliche Productivität genug besaß, dieselbe frei aus sich heraus zu gestalten. Daß alle Aussagen des religiösen Bewußtseyns inadäquat sind — dieser von Schleiermacher so oft wiederholte Satz hat für ihn tiefe psychologische Wahrheit. Von den Systemen des Idealismus beherrscht, und doch von einem unmittelbaren religiösen Leben bewegt, für dessen Fülle Fichtes und Schellings Kategorieen zu eng waren, empfand er in sich selbst die Spannung, die Jahrhunderte durch die Welt in die Gegensätze der Wissenden und Glaubenden auseinander gehalten hat; und wo seine Dogmatik zu künstlich gefügt erscheint, da ist es nicht versteckte Absicht, sondern die Nothwendigkeit der Natur, was ihn nach Vermittlungen des eigenen Zwiespalts suchen ließ. Unhaltbar ist, was er gesagt; das Ferment der heutigen Theologie ist, was er gewollt hat. Zu zeigen, daß seine philosophischen Voraussetzungen ungenügend sind, daß die Bewegung, die er der Theologie mitgetheilt hat, nothwendig auf jene zurückwirken muß, war meine Absicht; und in dieser Beziehung glaube ich in der Darstellung Schleiermachers ganz dieselbe Tendenz zu verfolgen, wie die Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes in ihrer Kritik. So werden auch diese Blätter an einigen weiteren Punkten den Versuch machen, nachzuweisen, in welcher Weise Schleiermachers philosophische Voraussetzungen mit dem Idealismus zusammenhängen.

Es ist der eigenthümliche Charakter der Dialektik, daß drei auf einander folgende Systeme in Ein Ganzes nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern mit den feinsten Fäden verwoben sind; und das Bewundernswürdige daran ist nicht die Originalität — denn verhältnißweise wenige Gedanken sind Schleiermacher eigenthümlich — sondern die architektonische Kunst, mit der aus dem vorliegenden Material ein bis in's Einzelne symmetrisch gegliedertes Gerüste aufgebaut ist. Wenn nun aber über den Charakter eines Systems mehr sein Ausgangspunkt und seine Anlage, als einzelne Resultate entscheiden, mehr der Styl, in dem es gebaut ist, als das Material, das dazu verwendet wurde; so muß der überwiegende Antheil, den Kant's Philosophie an der Schleiermacher'schen Dialektik gehabt hat, um so gewisser anerkannt werden, als sich die Wirkung der Kantischen Voraussetzungen nicht

auf die Erkenntnißtheorie beschränkt, sondern durch die übrigen Theile der philosophischen Grundwissenschaft hindurch fortpflanzt.

Denn die Dialektik selbst geht über die Grenzen, die sie sich ursprünglich gesteckt hatte, weit hinaus. Sie hatte eine Analyse des Wissens versprochen, die Untersuchung darüber unternommen, was jedem Wissen nach Form und Inhalt zu Grunde liege; man könnte am Anfang glauben, der Fichte'sche Gedanke einer Wissenschaftslehre wolle hier, nur in anderer Form, als Kunstlehre, verwirklicht werden. Allein die Dialektik geht weiter; wie sie im Gebiet des Wissens den „transcendenten Grund" desselben nicht findet, wendet sie sich zur Analyse des Wollens, und wie auch diese nicht zum Ziele führt, zur Analyse des Gefühls; so daß wir in der That statt einer Kunstlehre des Wissens eine Kritik der ganzen Vernunft nach allen Seiten hin erhalten. Es bedarf keines Nachweises, daß eine solche Analyse nach Kants Grundriß entworfen ist. Zahlreiche Andeutungen in der Dialektik selbst weisen darauf hin, daß diese Anordnung die Kantischen Kritiken im Auge hat; gerade in den späteren, einfacher und durchsichtiger angelegten Bearbeitungen am bestimmtesten hat Schleiermacher der Untersuchung des Wissens eine Untersuchung des Wollens, eine „Kritik der praktischen Vernunft" zur Seite gestellt, freilich mit ganz anderem Resultat als Kant. Denn statt im Gebiete der praktischen Vernunft die verlorene Realität der Gottesidee wieder zu gewinnen, hat Schleiermacher das Wollen dem Wissen vollständig parallel behandelt, auch aus diesem Gebiete die Gottesidee als bloße Voraussetzung hinausgewiesen, um ihre Realität endlich in dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit wieder zu finden.

Dies ist aber einfach die Folge davon, daß Schleiermacher die psychologischen Voraussetzungen der Kritik der reinen Vernunft consequenter auch durch die übrigen Gebiete durchgeführt hat. Das gemeinschaftliche Fundament beider Erkenntnißlehren ist der Satz, daß in jedem Denkacte eine intellectuelle und eine organische Function concurriren. Aus dieser Einen Dualität wird das ganze System entwickelt; diese einzige unbewiesene Annahme entscheidet von vorn herein über den ganzen weiteren Verlauf. Ein ähnlicher Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit liegt

auch der Kritik der praktischen Vernunft zu Grunde; aber statt auch hier vom einzelnen Willensact auszugehen, beginnt Kant gleich mit den Voraussetzungen von Maximen, von Gesetzen, mit der Voraussetzung einer Selbstbestimmung des Willens. Für Schleiermachers symmetrische Denkweise empfahl sich ein der Erkenntnißtheorie ganz paralleler Weg; auch die Untersuchung des Wollens wird auf denselben Dualismus der Intelligenz und Sinnlichkeit in jedem einzelnen Willensact gebaut, die Voraussetzungen Kants weit vollständiger durch die ganze Psychologie durchgeführt, und je vollständiger dies geschah, um so leichter konnten die Resultate der Erkenntnißlehre, die auf demselben Boden stand, überall eingreifen, Psychologie, Ethik und Dialektik sich gegenseitig so stützen, daß man zweifelhaft seyn kann, wie sie wirklich von einander abhängen, was in Schleiermachers eigener allmäliger Entwicklung als das frühere, was als das spätere anzusehen ist, ja daß es sich an einzelnen Punkten, z. B. dem Begriff der Individualität, bestimmt nachweisen läßt, wie eine psychologische Voraussetzung von der Dialektik aus rückwärts wieder ihre nähere Bestimmung und Modification erfahren hat. Dies gibt Schleiermachers System, der Ungleichheit der Behandlung bei Kant gegenüber, die Geschlossenheit und das architektonische Ebenmaß, freilich auf Kosten der tiefen psychologischen Wahrheit, die in Kants Kritik der praktischen Vernunft liegt.

Schleiermachers psychologische Hauptbegriffe kurz zu entwickeln, wie sie einerseits dem ganzen System zu Grunde liegen, andrerseits durch dasselbe näher bestimmt sind, ist der Zweck der folgenden Seiten, auf denen damit zugleich die anthropologischen Grundanschauungen der Glaubenslehre ebenso in ihrer Wurzel gezeigt werden sollen, wie die ontologischen auf der Erkenntnißtheorie ruhen.

Unser Seyn können wir nur in dem Wechsel von Denk- und Willensmomenten auffassen, sind aber doch dabei uns der Stätigkeit des Daseyns bewußt. Wir finden Momente, wo die immer vorhandene Selbstthätigkeit verringert ist, die sich vom Denken und Wollen unterscheiden, den empirischen Zusammenhang zwischen den Denk- und Willensmomenten vermitteln*). In

*) Dial. S. 41 f.

diesen Sätzen liegt schon die psychologische Grundanschauung Schleiermachers ausgesprochen. Die Denk- und Willensmomente bilden die bestimmt unterscheidbaren einzelnen Elemente unseres Daseyns, die einzelnen Glieder der Kette; ihre Continuität, wodurch sie die Entwicklung Eines geistigen Seyns sind, liegt im Gefühl, im unmittelbaren Selbstbewußtseyn. Für den Begriff des Denkens als Wissens können wir uns auf die frühere Ausführung beziehen. Entscheidend für das Verständniß der Schleiermacher'schen Psychologie, weil von der gewöhnlichen Auffassung abweichend, ist zunächst der Begriff des Wollens.

Anstatt hierin nämlich mit Kant eine Selbstbestimmung des Willens nach Maximen und Gesetzen zu finden, reducirt Schleiermacher das Wollen auf dasselbe bloße Causalitätsverhältniß von Intellectuellem und Organischem, von Denken und Seyn, das auch im Wissen hervortritt, nur in umgekehrter Folge. Wissen ist ein Denken, das einem Seyn entspricht; Wollen ein Denken, dem ein Seyn entspricht. Als Denken, als intellectuelle Thätigkeit an sich ist beides schlechthin dasselbe; Denken ist Willensthätigkeit, das Wollen ein Gedanke, ein Zweckbegriff; nur das Verhältniß zum Seyn, die Succession von Denken und Seyn nach dem Causalitätsverhältniß ist bei beiden verschieden. Wie ferner das Seyn, dem unser Denken entspricht, uns zunächst gegeben ist durch unsere Organisation, die als Receptivität, als Sinn, die Einwirkungen von außen aufnimmt, so ist das Seyn, das unserem Denken entsprechen soll, bestimmbar durch dieselbe Organisation, die als Spontaneität, als Trieb die Einwirkungen nach außen vermittelt. Für beide Gebiete ist das Causalitätsverhältniß zwischen dem äußeren Seyn und unserer Organisation, zwischen unserer Organisation und unserem Denken schlechthin dasselbe; und der ganze Unterschied von Wissen und Wollen beruht einfach darauf, daß es ein gegenseitiges, ein Verhältniß der Wechselwirkung ist, wo die Initiative bald in uns, bald außer uns liegt. Und so gelten alle Sätze, die vom Denken als Wissen gelten, auch vom Denken als Wollen. Auch zum Willensact gehört nothwendig die Duplicität einer intellectuellen und einer organischen Function. Diese gibt den bestimmten Stoff, den Gegenstand des Wollens, jene die vernünftige Form. Wie es ferner

vermöge der allen gemeinsamen Vernunft ein in allen identisches System der Begriffe gibt, so auch ein allen gemeinsames Wollen; und dieses Allgemeine, in allen Identische ist zugleich das allgemeine Gesetz. Wie in den angebornen Begriffen die Naturformen vorgebildet liegen, unter denen wir das Seyn auffassen, so liegen auch in der Vernunft die Sittenformen, in denen wir auf das Seyn wirken. Wie endlich ein Wissen nur möglich ist unter Voraussetzung der absoluten Identität des Idealen und Realen, so auch ein Wollen nur unter Voraussetzung derselben Identität. Denn es ist dieselbe Zusammenstimmung des Denkens und Seyns, vermöge der das äußere Seyn das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt, die Dinge für unsere Thätigkeit modificabel sind. Die höchste Kraft also, aus der alles hervorgeht, muß zugleich als Sittengesetz, der Schöpfer als Gesetzgeber, die absolute Causalität, die Vorsehung muß zugleich als moralische Weltordnung gedacht werden *).

Die Auffassung Schleiermachers, soweit sie bis jetzt vorliegt, ist also folgende: Unser geistiges Leben verläuft in einer Reihe bestimmter, zeitlich unterscheidbarer Wissens- und Willensacte. Unterscheidbar sind nicht bloß die Wissensacte von den Willensacten, sondern ebenso auch die Wissensacte von einander, die Willensacte von einander. Diese Unterscheidbarkeit ruht darauf, und allein darauf, daß ihr Inhalt und Gegenstand verschieden ist. Nur weil der Inhalt eines Acts sich exclusiv verhält zu dem Inhalt des folgenden, mit diesem in relativem Gegensatze steht, nur darum lassen sie sich überhaupt in einzelne Momente trennen. Was also Gegenstand eines einzelnen Actes ist, das muß nothwendig dem getheilten, im Gegensatz stehenden, in einzelne Gegenstände dirimirbaren Seyn angehören, und diese Gegenstände werden uns durch die Organisation gegeben. Die Unterscheidung der Wissens- und Willensacte aber ruht auf der Wechselwirkung, in der wir vermittelst unserer Organisation mit dem äußeren Seyn stehen. Vermöge des allgemeinen Flusses, in dem das Einzelne sich befindet, entsteht in jedem Moment eine neue Combination von Thun und Leiden, in die unser Organismus mit verwickelt

*) Dial. S. 150 f., 425 f., 473 f., 487 f., 517 ff.

ist; und je nachdem dieser in der Wechselwirkung überwiegend thätig oder überwiegend leidend sich verhält, entsteht, wenn sein Zustand in die Intelligenz aufgenommen wird, ein Act des Wollens oder des Wissens. Das drückt sich ganz bestimmt in der Ethik aus, die den Willen den mit der Vernunft geeinten Trieb, den Verstand den mit der Vernunft geeinten Sinn nennt. Die Basis des wirklichen, zeitlichen Lebens ist also der Organismus und sein Wechselverhältniß zur Außenwelt.

Von dieser Seite glauben wir also den tiefsten Grund der Schleiermacher'schen Theorie darin finden zu können, daß er in seiner sondernden Weise die einzelnen Momente des geistigen Lebens sich von einander abgetrennt und isolirt denkt, von den einzelnen, gesonderten Acten ausgeht, ihren Unterschied vor allem im Auge hat, und nun in jedem einzelnen für sich eine einfache Thätigkeit der Intelligenz im Verhältniß zur Organisation sieht. Weil ihm die Intelligenz in der Form des Wissens und Wollens eben in die einzelnen Acte zerfällt, und er jeden einzeln zergliedern will, darum findet er nichts darin, als die einfache Beziehung der intelligenten Thätigkeit auf einen von der Organisation gegebenen Gegenstand, ein Causalitätsverhältniß zwischen Subject und Object. „Ursprünglich ist in jedem Bewußtseyn einer Action, daß wir der eine Factor sind, das außer uns Gesetzte der andere" *). Von hier aus ist es freilich consequent, das wirkliche geistige Leben aufgehen zu lassen in dem Verhältniß der Intelligenz zur Organisation. Das ist der Dualismus Schleiermachers, der sich durch Alles hindurchzieht, daß ihm das Geistige nur im Verhältniß zum Leiblichen, in letzter Instanz zur Materie wirklich zu werden vermag; und die geforderte Einheit des Geistes und der Materie, die nicht soll gedacht werden können, ist eben das Geständniß, daß der Dualismus ihm unüberwindlich ist.

Diese atomistische Auffassung der einzelnen Momente führt sodann in Verbindung mit den Grundsätzen der Erkenntnißlehre zu einem ganz dürftigen und leeren Begriffe des Geistes. Denn nach diesen ist das Wirksame, die Kraft in einer Reihe zusammengehöriger Erscheinungen der allgemeine Begriff. Um den Begriff

*) Dial. S. 147,

des Geistes als der in allen intelligenten Thätigkeiten wirksamen Kraft zu finden, muß also von ihren Verschiedenheiten abstrahirt, das Gemeinsame aufgestellt werden. Dies ist aber nichts als der Begriff der Thätigkeit. Die Objecte sind wechselnd, immer wieder andere; gemeinsam ist nur im Wissen und Wollen eine Thätigkeit, an sich unbestimmt und unbegrenzt, reine Form, bis der Inhalt von außen dazu kommt. Die Einheit ist keine andere als die rein logische; es läßt sich für Wissen und Wollen keine andere finden; und deßhalb muß Schleiermacher auch sogleich über das einzelne Individuum auf die Allen gemeinsame Vernunft zurückgehen, um ein Subject für die so aufgefaßten geistigen Thätigkeiten zu haben *).

Allein das Individuum kommt doch noch zu seinem Rechte. Damit, daß wir uns bald als wissend, bald als wollend finden, ist unsere Selbstauffassung noch nicht erschöpft. Denn das Dritte ist, daß wir uns nicht im Verhältniß zu einem bestimmten Gegenstande, sondern daß wir nur unser Seyn in gewisser Weise bestimmt finden. Dies ist das Gefühl oder das unmittelbare

*) Mit weit größerem Rechte, als irgendwo sonst, könnte man hier, in der Auffassung der psychologischen Thatsachen, von Schleiermachers Spinozismus reden; gerade diese Seite aber ist am wenigsten beachtet worden. Daß die Wissens- und Willensacte ihren Inhalt lediglich von der Organisation erhalten, ist nichts anderes, als daß sie die Ideen der Affectionen des Körpers sind; das Verhältniß von Wissen und Wollen entspricht dem bekannten Voluntas et intellectus unum et idem sunt auf's genaueste; ja der ganz charakteristische Satz Spinoza's (Eth. II, 48. Schol.), daß es nur einzelne Acte des Denkens und Wollens, keine facultas absoluta intelligendi et volendi gebe, daß diese facultates nihil praeter universalia quae ex particularibus formare solemus seyen, drückt das Wesen der ganzen ursprünglichen Auffassung des Subjects bei Schleiermacher aus. Aber doch muß auch hier wieder geltend gemacht werden, daß der Weg, auf dem Schleiermacher zu seinen Sätzen kommt, ein grundverschiedener ist. Spinoza argumentirt aus den allgemeinsten und höchsten Begriffen, Schleiermacher vom Boden der subjectiven Erfahrung. Jener geht den Weg von der Substanz aus, und vermag nicht zum Subject zu kommen; dieser vom Subject aus, und vermag keine Substanz außerhalb des Subjects zu finden. Beiden gemeinsam, und deswegen gemeinsam, weil auch Spinoza und Kant darin Eins sind, ist nur der Dualismus zwischen Geist und Materie, zwischen Intelligiblem und Zeitlichem. Aber die Einheit setzt der Eine in die Substanz, der Andere in das Subject. „Die Identität ist im Gefühl.“



Selbstbewußtseyn, das wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt *).

Zunächst haben wir eine rein psychologische Beschreibung des Gefühls im Verhältniß zu Wissen und Wollen zu suchen. Es ist dasjenige, was den Zusammenhang zwischen den einzelnen Momenten des Wissens und Wollens vermittelt. Es gibt Augenblicke, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtseyn alles Denken und Wollen zurücktritt — nicht aber gänzlich verschwindet, denn es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides darin mitgesetzt. Ebensowenig verschwindet andrerseits das Gefühl, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufzugehen scheinen; wir finden es als jeden Moment, sey er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend, wir finden, daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, als eine bleibende Stimmung. Somit hätten wir zwei Reihen von Momenten, die einander durchdringen, einmal die aufeinanderfolgenden Willens- und Wissensacte, und durch diese hindurchgehend, einem andern Gesetze der Abwechslung folgend, die Reihe der Gefühlszustände. Und zwar verhalten sich die beiden Reihen so zu einander, daß das Maximum der Lebendigkeit in der einen von dem Minimum in der andern begleitet ist. Denn während Wissen und Wollen eine Beziehung auf den Gegenstand ausdrücken, und je lebendiger sie sind, um so mehr das Subject ganz an den Gegenstand hingeben, ist das Gefühl eine rein immanente Thätigkeit, ein Insichbleiben des Subjects, an sich ohne alle Beziehung auf ein bestimmtes Object. Sein Inhalt ist vielmehr nur die augenblickliche Bestimmtheit des Ich, ein im Momente Sogewordenseyn; es ist die Verschiedenheit der Momente selbst, die einem bewußt seyn muß, da ja das ganze Leben nichts ist als ein sich entwickelndes Bewußtseyn, es ist nicht erst Ausdruck dieser Verschiedenheit **).

*) Für die folgende Entwicklung ist zu verweisen auf Dial. S. 41 f., 151 f., 428 ff., 474 f., 524. Ethik (Schweizer) S. 135 ff., 241 ff., 316 ff. Glaubenslehre 1. Aufl. §. 8—11. 2. Aufl. §. 3—5.

**) Aesth. S. 67 f.

Darin liegt sein Unterschied von dem reflectirten Selbstbewußtseyn, dem Gedanken des Ich, welcher Ausdruck der Beharrlichkeit desselbigen Lebens in der Verschiedenheit der Momente ist, insofern eine allgemeine Bezeichnung, unter der jeder dasselbe versteht, weil von der Veränderlichkeit der Momente abstrahirt wird. In dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn aber ist eben die Verschiedenheit das Wesentliche, es repräsentirt das Steigen und Fallen des Lebens, gleichsam unter der Form einer Scala, und die Stetigkeit desselben Subjects ist nur insofern darin, als sie die nothwendige Basis ausmacht, auf der eine Verschiedenheit allein hervortreten kann. Sie ist insofern darin, als das Ich, indem es sich als verändertes weiß, ebendarin wirkliche Identität im vorangehenden und folgenden Momente ist.

In dieser Bestimmung des Gefühls, daß sein Inhalt das Ich als im Momente auf bestimmte Weise verändertes ist, liegt zweierlei. Einmal, daß das Gefühl Ausdruck des Einzelnen als solchen, das schlechthin individuelle ist. Zweitens, daß das Wirklichwerden des Gefühls, d. h. das Eintreten von Gefühlen, gebunden ist an den Wechsel verschiedener Stimmungen, im Allgemeinen also an den Wechsel von Lust und Unlust, oder vielmehr, das wirkliche Gefühl, die Reihe der Gefühle ist nichts als dieser Wechsel. Denken wir uns dasselbe Verhältniß identisch im Einzelnen fortdauernd, so würde es das nicht seyn, was wir Stimmung nennen, nichts Bewußtes. Einer Stimmung werden wir uns bewußt dadurch, daß eine andere vorausging oder nachfolgt.

Das unmittelbare Selbstbewußtseyn beruht also darauf, daß das Ich auch in seinem innersten Wesen, abgesehen von seiner Beziehung auf Objecte im Wissen und Wollen, ein durch verschiedene Momente zeitlich sich entwickelndes ist. Nicht als reines Ich, sondern in einer momentanen Bestimmtheit allein ist es überhaupt Ich. Fragen wir nun aber weiter, woher die Zeitlichkeit stammt, worin der Unterschied verschiedener Momente begründet ist, so kommen wir auch auf diesem Gebiete wieder auf denselben Dualismus des Geistigen und Sinnlichen, den wir bisher gefunden, es zeigt sich auch hier, daß in dem geistigen Wesen für sich die Beziehung auf die Zeit nicht liegt, der Grund der Zeitlichkeit wie alles Unterschiedes überhaupt nur die Materie seyn kann.

Besonders klar liegt dies in der Aesthetik vor *), deren Ausführungen überhaupt zum Verständniß Schleiermachers viel zu wenig benützt worden sind. Nirgends sind seine Gedanken klarer und rückhaltloser ausgesprochen als hier, wo er in kein strenges Schema gebannt sich in der Form behaglicher gehen läßt. Das Selbstbewußtseyn, sagt er hier, ist ein Geistiges, also Thätigkeit; den Geist können wir nicht bloß als leidend denken, denn leidend ist das Todte, der Geist dagegen ist durchaus lebendig und thätig. Das Leiden muß ihm also von außen kommen. Nun geht durch das ganze Leben die Duplicität des Sinnlichen und Geistigen durch, und diese Duplicität zeigt sich auch im Gefühl. Jeder Moment ist ein Zusammenseyn beider Selbstbewußtseyn, des geistigen und des leiblichen; betrachten wir das leibliche für sich, so ist es abhängig von dem Wechsel der animalischen Lebensverringerung und Lebenserhöhung; es ruht auf den Veränderungen des Organismus in seinem Zusammenseyn mit der äußeren Welt. Fassen wir aber das geistige Selbstbewußtseyn für sich, wie es den Einflüssen des leiblichen gegenübersteht (z. B. heitere Stimmung bei körperlichen Schmerzen), so kommen wir auf eine Schwierigkeit, denn das Geistige ist eben nichts andres als die Thätigkeit, in der an und für sich kein Gegensatz seyn kann. Das unmittelbare Selbstbewußtseyn (in seiner Bestimmtheit durch den Gegensatz von Lust und Unlust) müßte also mit einer Unvollkommenheit und Hemmung des geistigen Lebens zusammenhängen. Aber wir werden diese Hemmung nicht anders verstehen können, als in dem Zusammenhange des Leiblichen mit dem Geistigen. Von dem Bewußtseyn des animalischen Lebens leiten sich Thätigkeiten ein, die die eigentlich geistigen Thätigkeiten hemmen. Wenn nun auch in der Folge Schleiermacher noch dazu nimmt, daß eine Hemmung des geistigen Lebens auch komme aus dem Zusammenhang des Einzelnen mit der Welt, so kommt dies doch auf dasselbe zurück, da dieser Zusammenhang eben durch die Organisation vermittelt ist, nur durch den Wechsel der Bestimmtheiten des Organismus eine Reihe von Momenten entsteht, welche unser Verhältniß zur Welt ausdrücken; es wird durch irgend

*) Aesth. S. 67 ff.

etwas, was die Organisation zunächst afficirt, unser Wissen oder Wollen gehemmt. Somit hängt das Wirklichwerden des unmittelbaren Selbstbewußtseyns davon ab, daß der geistigen Thätigkeit ein Anderes, was sie hemmt, gegenübersteht; und dies Andere ist die Materie. Die zeitliche Wirklichkeit des Ich ist im Gefühl so gut wie im Wissen und Wollen an die Materie gebunden. Daß wir unseres Selbst nie rein an und für sich, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben bewußt werden können, beruht auf dem Zusammenhang des Geistigen mit dem Leiblichen; darum muß, wie die Glaubenslehre sagt, in jedem Selbstbewußtseyn das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste seyn, weil das Eintreten eines neuen Moments von einer Veränderung des Organismus abhängt, und nur dadurch die „unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe" eine Richtung empfängt.

Der Wechsel also von eintretender und wieder verschwindender Hemmung einer geistigen Thätigkeit ist das eigentliche Wesen des Gefühls. Daraus erhellt nun aber auch, daß der Ausdruck Gefühl, wie er erklärt ist, als Bewußtseyn eines Sogewordenseyns, nur die eine Seite der Sache ausdrückt, nämlich die Passivität, das Moment des Gehemmtseyns. Was ist denn aber gehemmt? Offenbar nur eine Thätigkeit. Das Ich, das der Uebergang von einem Moment zum andern ist, kann in diesem Uebergang nicht bloß als leidend, als von außen so geworden betrachtet werden. Es muß eine Productivität geben, die ebenso, wie das Gefühl, den Moment ausdrückt, und zwar so, daß ihr Inhalt das Individuelle als solches ist. Diese Productivität ist die Phantasie, die Kunstthätigkeit im weitesten Sinne. Sie bleibt ebenso, wie das Gefühl, ganz innerhalb des Subjects — denn die Ausführung eines innerlich entstandenen Bildes ist von dem innerlichen Bilden selbst wohl zu unterscheiden; — sie ist ebenso ohne Beziehung auf ein bestimmtes äußeres Seyn, lediglich der Ausdruck des individuellen Ich als eines thätigen; es ist das Ich, wie es nicht durch Bestimmung von außen her, sondern von innen aus seinem eigenen Wesen heraus gerade in diesem Momente geworden ist, wie es als innere spontane Einheit seines Lebens in der Fortschreitung von einem Momente zum andern begriffen ist. Es ge-

hört zur Geistigkeit des Lebens, daß diese Fortschreitung nicht bloß eine durch Andres bestimmte, nicht bloß ein Fortgeschobenwerden von einem Moment zum andern ist. „Jedes Gefühl ist das Resultat aus den äußeren Einwirkungen auf die Einheit des inneren Princips, und jede Verknüpfung (eines Moments mit dem andern durch die Phantasie) das Resultat aus dem inneren Princip in das unbestimmt mannigfaltige Objective.“ *)

So verhält sich Gefühl und Phantasie wie Ruhe und Bewegung, wie Passion und Reaction; jenes ist Ausdruck des von einem andern her, diese Ausdruck einer Richtung auf etwas hin; beide sind immer zusammen, in jedem Momente untrennbar; man könnte sagen, Gefühl sey nur gehemmte Phantasie; wie die Hemmung der Phantasie durch äußere Eindrücke sie veranlaßt, Gegenstände zu fixiren zu objectiven Anschauungen, so gibt sich dieselbe Hemmung in sich reflectirt als Gefühl kund; und weil die Phantasie immer wieder über ihre Schranke hinausstrebt, liegt auch im Gefühl wieder die Tendenz zur Aeußerung. Wenn die Glaubenslehre von der Thätigkeit der Phantasie ganz schweigt, wenn sie sagt, das Gefühl sey auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern komme nur in dem Subject zu Stande, es gehöre ganz und gar der Empfänglichkeit an; wenn sie behauptet, daß wir jedesmal ein anderes Gegenständliche aufsuchen, worauf wir unser Soseyn zurückschieben: so ist dies offenbar darum geschehen, um das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl möglichst rein und sicher aus dem allgemeinen Wesen des Gefühls als seinen Kern sich herausschälen zu lassen **); während die früheren Bear-

*) Ethik (Ausg. von Schweizer) S. 242. Von der Phantasie hängt also in jedem Augenblick die Wahl zwischen den möglichen Thätigkeiten ab. Sie steht bei Schleiermacher an der Stelle der Freiheit.

**) Man könnte denken, die Glaubenslehre ersetze diese Duplicität eines passiven und activen unmittelbaren Selbstbewußtseyns dadurch, daß sie die Gefühle in Gefühle der Abhängigkeit und Freiheit scheidet. Allein es wird ausdrücklich abgewiesen, daß das Freiheitsgefühl sich auf das Werden von innen heraus beziehe; es drückt vielmehr eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus. Der Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl drückt, wie besonders aus der 1. Aufl. erhellt, nichts anderes aus, als der Gegensatz von Wissen und Wollen, sofern auch dieser auf den Gegensatz von überwie-

beitungen der Ethik, in dieser Beziehung unbefangener, im individuellen Symbolisiren immer Gefühl und „synthetische Combination" unterscheiden, und damit auch zwischen Religion und Kunst den engen Zusammenhang heraustreten lassen, den ihrerseits die Glaubenslehre Ursache hatte in den Hintergrund zu stellen.

Denn sie vermeidet, auch wo sie auf die Aeußerung des Gefühls kommt, sorgfältig jede Andeutung, daß dies das Gebiet der Kunst sey; und der Satz der Ethik, der hier seine eigentliche Stelle zu haben scheint, daß Kunst zu Religion wie Sprache zum Wissen sich verhalte, ist hier durch den ganz allgemeinen vertreten, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkte der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird. Die Gründe liegen nahe, aus denen Schleiermacher die Aussagen des Gefühls nicht wollte als Producte der Phantasie bezeichnen; aber eine Reihe von Sätzen wird doch nur dann recht verstanden werden können, wenn man diesen Zusammenhang beachtet; und schon der 15. Paragraph muß zugeben, daß heilige Zeichen und symbolische Handlungen auf einer niederen Stufe, auf einer höheren dichterische und rednerische Mittheilung die ursprüngliche Form der Aeußerung der frommen Erregung sey.

Von der Phantasie gilt nun aber ebenso, wie von jeder anderen geistigen Thätigkeit, daß ihre Wirklichkeit an die im Organismus gesetzte Mannigfaltigkeit gebunden ist. Erst durch den Organismus, durch die Mannigfaligkeit seiner Sinne, die nicht bloße Receptivität, sondern auch von innen heraus im Dienst der Phantasie beweglich sind, entstehen je nach der bestimmten Anlage des Einzelnen Bewegungen, Töne, Gestalten und Farben. Und so ist auch hier das Resultat der psychologischen Untersuchung, was Schleiermacher einmal sagt *): Es gibt gar nichts, was in unserem geistigen Leben vorkommt, wo wir nicht immer zurückgeführt würden auf den Zusammenhang des Geistes in der Erscheinung des einzelnen Lebens mit der materiellen Welt.

---

gendem Leiden und überwiegendem Thun des Subjects im Zusammenseyn mit anderem zurückzuführen ist. Abhängigkeitsgefühl haben wir, wenn wir zu einem Moment des Erkennens übergehen; Freiheitsgefühl, wenn zu einem Moment des Thuns. In dem ersteren ist nicht wie in dem letzteren ein Reiz zur Gegenwirkung gesetzt.

*) Aesth. S. 101.

Damit sind die Grundzüge einer psychologischen Theorie gegeben, die sich innerhalb der Auffassung der Bewußtseynsthatsachen hält, die einzelnen Functionen gegen einander abgrenzt, in ihrem Wesen zu bestimmen sucht, die in Wissen, Wollen und Fühlen die ganze Reihe der zeitlich unterscheidbaren, empirisch-wirklichen Bewußtseynszustände erschöpft. Wissen und Wollen sind der Ausdruck der einzelnen Momente des Subjects, wie es darin zu anderem bestimmtem Seyn sich verhält. Das Eigenthümliche des Gefühls ist es, daß darin nur Thätigkeit des Ich in einem bestimmten Grade, keine Beziehung auf einen einzelnen Gegenstand gesetzt ist, daß der Wechsel desselben nicht abhängt von dem Unterschied der Gegenstände nach ihrem objectiven Wesen, sondern bloß von ihrem Verhältniß zu dem Wesen des Subjects, als einer individuellen Einheit intellectueller und organischer Functionen. Es geht immer auf die Einheit des Lebens, nicht auf etwas Einzelnes. Und darum, weil es nur Verhältniß des Subjects zu sich selbst, weil die Beziehung auf das Seyn, auf das Materielle nur als Schranke und Hemmung, nicht als Inhalt darin gesetzt ist, darum ist es für Schleiermacher, so parador das auch klingen mag, doch die höchste Stufe der Geistigkeit, das Ideellste im Menschen, weit mehr als Wissen und Wollen von den Bestimmungen der Materie emancipirt, der Punkt, wo das Wesen des Geistes am reinsten heraustritt, wo er am meisten bei sich bleibt, als einfache mit sich identische Thätigkeit, als Ich.

Soweit, von ihren dualistischen Prämissen aus gewiß consequent, die psychologische Theorie. Etwas ganz anderes aber ist die Bedeutung, die dem Gefühl insofern zukommt, als es seinem allgemeinen Wesen nach metaphysische Verhältnisse ausdrückt, Voraussetzungen hat, die in Beziehung stehen zu den Voraussetzungen des Wissens und Wollens — die Bedeutung, die ihm für die Wissenschaft des Ich, die Dialektik zukommt. Und hier ist nun zwischen zwei Fragen genau zu unterscheiden: zwischen der nämlich, was an sich dem Gefühl als solchem, jedem Gefühl, sofern es eben Gefühl ist, zu Grunde liegt, und der andern, wie sich dieses objective, für den philosophirenden Dialektiker zunächst vorhandene Wesen des Gefühls zu ihm als Selbstbewußtseyn, zu seiner subjectiven Form verhalte. In letzterer Be-

ziehung fragt es sich, ob das Wesen des Gefühls auch sein Inhalt, sein allgemeiner Grund ihm unmittelbar gegenwärtig sey.

Die Bedeutung, die dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn zukommt, ist zunächst die, daß darin allein die Einheit unseres Wesens liegt, das sonst zusammenhangslos in die Willens- und Wissensacte auseinander fallen würde. Weil in diesen nur ein einfaches Verhältniß der Intelligenz zum Gegenstande liegt, weil an sich keiner über sich selbst hinaus greift, ruht die Gewißheit der Einheit unseres Selbst allein auf dem Gefühl. Nur darin wissen wir uns als stetig dieselben. Wäre es nur in Einem Momente Null, so wäre der Zusammenhang unseres Daseyns für uns selbst unwiederbringlich zerstört.

Mit diesem Satz, daß im Gefühl die Einheit unseres Wesens liegt, mit andern Worten, daß das Gefühl unser Ich ist, fällt der andere zusammen, daß darin die Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, daß der transscendente Grund darin wirklich gegeben ist. Der innere Zusammenhang hievon tritt am klarsten heraus, wenn wir uns einerseits erinnern, daß der „transscendente Grund" gar keine andere Bestimmung hat, als die Gewißheit des Wissens, der Zusammenstimmung von Denken und Seyn zu begründen, andererseits uns die Antinomie zwischen der Gewißheit des Wissens und der Gewißheit des Wollens vergegenwärtigen, die am klarsten Schelling im transscendentalen Idealismus entwickelt hat. Im Wissen sind die Dinge unabhängig von uns, und unser Denken richtet sich nach ihnen. Im Handeln haben wir die Ueberzeugung, daß Vorstellungen, die durch Freiheit in uns entstehen, objective Realität erlangen können. Das enthält einen Widerspruch. Das einemal sind die Gegenstände als unveränderlich bestimmt, das anderemal als veränderlich, durch uns bestimmbar gesetzt. Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? Ueber der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren; es ist unmöglich, daß zugleich in unserer Erkenntniß Wahrheit und in unserem Wollen Realität sey *). Auf diese

*) Schelling, transsc. Ideal. S. 13 ff.

Antinomie läuft offenbar Schleiermachers ganze Construction hinaus. Gewißheit im Wissen haben wir nur unter der Voraussetzung einer absoluten Identität des Idealen und Realen. Gewißheit im Wollen unter derselben Voraussetzung. Aber Wissen und Wollen sind als unsere Thatsache immer auseinander; jedes widerspricht dem andern durch das entgegengesetzte Verhältniß von Activität und Passivität, in welchem Subject und Object stehen; in dem einen sind wir abhängig, in dem andern frei. Es ist bloße Voraussetzung, daß Ideales und Reales dasselbe sind; und die Gewißheit dieser Voraussetzung wird dadurch aufgehoben, daß sie auf verschiedene Weise dasselbe sind.

Diese Antinomie löst sich aber dadurch, daß in uns Wissen und Wollen zur Einheit zusammengehen, und zwar im Gefühl. Wir sind zugleich wissend und wollend und in beidem dieselben; wir gehen von dem einen zum andern durch die Indifferenz beider hindurch, ohne daß damit ein Widerspruch entstände; in der Indifferenz ist uns also gewiß, daß beidem dieselbe Einheit zu Grunde liegt, der Gegensatz von Denken und Seyn mit überwiegender Activität oder Passivität von demselben Einen her ist. Der Gegensatz von Subject und Object ist in der That aufgehoben; das Subject als solches ist allein übrig geblieben, das gegensätzliche Verhältniß zu anderem, das seinen Halt am Gegensatz von Thun und Leiden hatte, darin negirt, daß im Subject selbst der Gegensatz von Thun und Leiden in der Ruhe des Gefühls verschwunden ist. Der transscendente Grund ist also im Gefühl ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind, d. h. auf unmittelbare, von unserer bewußten Selbstthätigkeit unabhängige Weise; wir wissen den Grund nicht, wir haben ihn in uns.

Vergessen wir nämlich nicht, daß von vornherein alle, auch die höchsten Gegensätze im Subject liegen, aus dem Subject entwickelt sind, und nur kraft eines Postulats objective Realität ansprechen können. Das Ideale ist, was *unserem* Denken, das Reale, was *unserer* organischen Affection zu Grunde liegt. Ist also *in uns* der Gegensatz beider aufgehoben, so ist er überhaupt, so ist er absolut aufgehoben. Was wirklich Eins ist, kann es nur auf absolute Weise seyn. Das Gefühl *ist* also die Einheit von

Idealem und Realem, sofern es die Einheit von intellectuell und organisch, die Einheit des Ich ist. Insofern kann man sagen, daß im Selbstbewußtseyn Gott mitgesetzt sey. Denn es ist darin die Einheit des dem Wissen zu Grunde liegenden, der vernünftigen Ordnung der Welt, und des dem Wollen zu Grunde liegenden, des Sittengesetzes gegeben, und diese Einheit ist das, was man überall durch den Ausdruck Gott bezeichnet hat. Die Einheit des Denkens und Seyns in der Einheit der Wahrheit und des Gewissens (also im Gefühl) ist das Höchste selbst, das Absolute. Die Beziehung des Wollens auf das Denken und umgekehrt, und die Einheit davon ist das Göttliche in uns *).

Mit andern Worten: der transscendente Grund, die Einheit des Idealen und Realen ist das Ich selbst und nichts als das Ich. Sein Wesen ist eben, diese Indifferenz zu seyn. Die Schwierigkeit liegt nun aber in der Frage, ob das Subject in einem einzelnen Acte sich dieser Einheit, die es an sich ist, bewußt werden kann, ob die Gegensätze, wie im Ich, so auch für das Ich aufgehoben sind? Bis jetzt ist nur gesagt, was im Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseyns an sich liegt; es ist ausgeführt, daß jedes Gefühl, mag es sonst bestimmt seyn wie es will, eben als Gefühl die Identität sey, den transscendenten Grund enthalte. Von hier aus macht nun Schleiermacher den ganz ungerechtfertigten Sprung zu der Behauptung, daß diese Einheit, die das Gefühl an sich ist, in ihm gesetzt sey in der Form des Gefühls, als Inhalt eines Gefühls. Von hier gehen alle Schwierigkeiten aus, die am Ende in dem geforderten Zusammenseyn des zeitlosen, sich selbst gleichen Abhängigkeitsgefühls mit den zeitlichen, den Moment erfüllenden sinnlichen Gefühlen sich zu einem unlösbaren Knoten zusammenziehen. Die immer steigende Verwicklung läßt sich von der Dialektik von 1814 an bis zur zweiten Auflage der Glaubenslehre Schritt für Schritt verfolgen.

Dort, in der ersten Bearbeitung der Dialektik, liegt die Sache

---

*) Dial. S. 155. Vergl. 527: das Gottesbewußtseyn ist die Art und Weise, wie wir in unserem Selbstbewußtseyn die Identität unseres Seyns in dem Uebergang von der einen Operation zur andern — haben

noch ziemlich klar. Schleiermachers Grundgedanke ist offenbar der: Wenn im Gefühl nichts gesetzt wäre, als die Einheit des Ich als solche, so könnte sein Inhalt eben nur diese Einheit, und damit die absolute Einheit seyn. Nun aber ist in jedem Gefühl zwar auf unmittelbare Weise diese Einheit gesetzt, aber immer in einer momentanen Bestimmtheit; es enthält die Einheit und Veränderlichkeit des Subjects zugleich, die Einheit nicht für sich, sondern an einem andern; und der Inhalt des bestimmten Gefühls ist eben das momentane, die Einheit bildet nur den Hintergrund. In der Einheit des Subjects liegt nun das Absolute. Gott ist uns als Bestandtheil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborne Seyn Gottes in uns constituirt unser wahres Wesen. Sofern wir ein Bewußtseyn unserer Einheit haben, haben wir ein Bewußtseyn Gottes. Aber ebendarum nicht ein Bewußtseyn Gottes für sich, sondern nur an einem andern. — Damit ist gesagt, daß *wir* zunächst die Identität des Idealen und Realen sind, ein Bewußtseyn Gottes nur haben, sofern wir dieses unser Wesen denken und wissen — wir haben einen Begriff von Gott, sofern wir Gott sind. Der Gedanke der absoluten Einheit, sofern wir ihn haben, ist nur vermittelt durch das Gefühl, nur Abbildung desselben *). Darum haben wir ihn immer nur an einem andern.

Es läßt sich leicht sehen, daß diese Construction in der That diejenige ist, die der ursprünglichen Anlage entspricht. Sie stellt heraus, was dem Gefühl als einzelner Thatsache zu Grunde liegt, wie sie herausgestellt hat, was dem Wissen und Wollen entspricht; und sie findet, daß im Gefühl — nothwendig in *jedem* Gefühl — die absolute Einheit des Idealen und Realen gegeben sey. Aber wie diese Einheit im Wissen und Wollen auf unbewußte Weise vorausgesetzt war, und erst durch philosophische Analyse entdeckt wurde, so ist im Gefühl auch auf unbewußte Weise die Einheit gegeben — sie kann erst durch Reflexion erkannt werden; und consequent ist nur zu sagen, daß im Gefühl Gott in uns ist, und daß wir nur dieses Seyn Gottes in uns wissen können.

Allein hier zeigt sich nun in dem unbestimmten Sprachgebrauche der Grund der folgenden Schwierigkeiten. An die Stelle

*) Dial. S. 151 ff.

des Gefühls überhaupt, das Uebergang vom Denken zum Wollen ist — und das ist jedes Gefühl — tritt mit einemmale das Gefühl von Gott, das religiöse Gefühl. Dieß ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß jedes Gefühl als solches religiös sey. Dieß ist nun der bekannte Satz der Reden, der aber in den Zusammenhang der Dialektik nicht mehr paßt. Den Reden war jedes Gefühl religiös, weil darin die Beziehung zum Ganzen gesetzt ist, weil es die Einheit des Fürsichseyns und des Seyns im Ganzen ausspricht, die ursprüngliche Identität des Ich mit dem All, das All aber, das Ganze der Welt in poetischer Anschauung zur Einheit zusammengefaßt, war das Absolute, und Religion die Versenkung in dieses All. Im Unterschied von Fichte hatte Schleiermacher damals den Zusammenhang des Ich und Nicht-Ich nicht im Ich, sondern in der allgemeinen, vor das einzelne Bewußtseyn fallenden Einheit der Welt gesucht. Allein jetzt hat er diese Anschauung der Einheit des Universums, wo ihm in jedem Ding das Ganze, die Gottheit entgegentreten sollte, verloren; die Welt hat sich ihm in Vielheit aufgelöst, die der unmittelbaren Anschauung damals gegenwärtige Einheit ist transscendent geworden und bleibt „hinter dem Vorhang." Und so ist auch das Gefühl der Dialektik nicht mehr das der Reden; es ist nur Innewerden eines bestimmten Zustandes, ein Insichbleiben des Subjects, und seine Bedeutung hat es nur in der Gewißheit der Einheit des Subjects. Es ist durchaus keine Vermittlung zu sehen, wie es sollte als religiöses bestimmt werden; und darum kehrt auch die Dialektik von 1814 sogleich wieder zum Wissen vom Seyn Gottes zurück.

Hat aber schon hier eine Reminiscenz aus den Reden den strengen Gang der Entwicklung gestört, so ist noch mehr in der Glaubenslehre das Bestreben sichtbar, die Reden und die Dialektik miteinander zu vermitteln, und im Zusammenhang der letzteren der Religion eine Stelle aufzusuchen. Wie schwer das halten mußte, begreift sich am leichtesten, wenn man bedenkt, daß Schleiermachers System Kant nachgebildet war. Kant hat aber von einem Schleiermacher'schen Religionsbegriff gar nichts gewußt, gar keinen Ort dafür im Subject gefunden; und so sah sich Schleiermacher genöthigt, da er die Religion nicht in der Moral aufgehen lassen wollte, seinem schon vorher gefundenen Begriffe der Religion erst einen

Ort im Zusammenhang der Kantisch-Fichte'schen Gedanken zu suchen.

Daß jedes Gefühl als solches religiös sey, das war aufgegeben; es sollte jetzt ein bestimmter Gefühlsinhalt, eine bestimmte Gefühlsrichtung seyn, in der es sich als frommes zeige. Und hier trat nun die Bedeutung des Gefühls ein, die die Dialektik ihm vindicirt hatte; diese Bedeutung des Gefühls wurde als sein Inhalt in dasselbe hineinverlegt, oder hineinzuverlegen gesucht. Die Dogmatik ist also nicht aus einer psychologischen Analyse zu erklären, sondern aus dem Postulat, es solle in der Region des Gefühls das Bewußtseyn Gottes gefunden werden, weil weder im Gebiet des Wissens noch in dem des Thuns Raum für die Idee Gottes sey. Weil sich aber auch in einzelnen Gefühlen Gott nicht finden ließ, wurde der Ausweg ergriffen, zu zeigen, daß das Gefühl überhaupt, wenn recht verstanden und vollständig entwickelt, schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl seyn müsse.

Woher kommt diese Bestimmung des Gefühls? Die Dialektik in ihrer ursprünglichen Anlage konnte es nicht weiter bringen als zur Selbstgewißheit des Ich, in der es zugleich die Gewißheit der Einheit des Idealen und Realen hat. Worin liegt es, daß der Grund dieser Einheit über das Subject hinaus verlegt wird? Warum zeigt sich die unmittelbare Selbstgewißheit als Abhängigkeitsgefühl? Offenbar aus keinem andern Grunde, als weil im unmittelbaren Selbstbewußtseyn selbst eine Duplicität von Einheit und Vielheit, von Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit ist. Es ist ganz dieselbe Auffassung, welche das Selbstbewußtseyn als Abhängigkeitsgefühl bestimmt, und welche überhaupt den Fichteschen Idealismus des absoluten Ich aufhebt. In dem Subject, wie es thatsächlich wirklich ist, liegt die Beschränkung, die Endlichkeit, die Bedingtheit. Es kann gar nicht anders Ich seyn, als indem es zugleich den Gegensatz an sich hat. „Die Aufhebung der Gegensätze könnte nicht unser Bewußtseyn seyn, wenn wir uns selbst darin nicht ein bedingtes und bestimmtes wären und würden." *) Fragen wir, worin diese Bedingtheit besteht, so liegt sie zunächst in der Veränderlichkeit der zeitlichen Momente,

*) Dial. S. 429 f.

die uns als Bestimmtseyn von außen erscheint (daher das „Veränderlichkeitsbewußtseyn" als Moment des Selbstbewußtseyns in der Ethik). Was hindert uns aber, diese Veränderlichkeit als unsre eigne That, das Seyn als unsre eigne Production zu denken, warum ist ein absolutes Freiheitsgefühl nicht möglich? Es kann darauf keine Antwort geben, als den von der Dialektik oft wiederholten Satz, daß wir uns nicht losmachen können von der Voraussetzung einer Mehrheit denkender Wesen, die unabhängig von uns da sind. Und dies führt auf die letzte Bestimmung im Begriffe des empirischen Ich, daß es dieses nur ist im Gegensatze gegen andere Ich, als Individuum. Weil das Selbstbewußtseyn nothwendig ein individuelles ist, darum ist es Abhängigkeitsgefühl. Individualitätsbewußtseyn und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl sind Eines und dasselbe. Daraus erklärt sich zugleich der merkwürdige Satz der Ethik (S. 317): Das religiöse Bewußtseyn erwacht ursprünglich im Zusammenseyn beider Generationen, weil die erzeugende in der Erzeugung sich absolut abhängig findet als von aller Willkür entblößt. Was heißt das anders, als daß der Ort des religiösen Gefühls eben die Erfahrung ist, daß andere Individuen auch im physischen Sinne nicht unsere Producte sind, die Vielheit derselben vielmehr einen höhern Grund haben muß.

Es liegt somit in dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn die Antinomie, daß es einerseits die Identität aller Gegensätze ist, andererseits doch nicht seyn kann ohne den Gegensatz gegen anderes Selbstbewußtseyn; daß es einerseits die reine Einheit des Ich, andererseits die Differenz verschiedener Momente; einerseits absolut und unendlich, andererseits bedingt und endlich ist. Seinem Begriff nach, als Subject — Object, als Vernunft, ist es absolut. In der zeitlichen Erscheinung ist es endlich. Und daß das einzelne Ich bloß Erscheinung seines Begriffs ist, weil überhaupt der Begriff bloß in der Vielheit der Erscheinungen wirklich wird, das ist im Abhängigkeitsgefühl ausgesprochen*).

---

*) In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, hängt allerdings das Wesen des Abhängigkeitsgefühls mit dem Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit des Selbstbewußtseyns zusammen. Es erhellt aber auch zugleich, daß damit



Von hier aus muß auch der Einwand beleuchtet werden, daß ein absolutes Abhängigkeitsgefühl ohne ein ihm zu Grunde liegendes Freiheitsgefühl nicht denkbar sey. Er trifft insofern nicht, als, wenn schlechthinige Freiheit dem Subjecte zukäme, ein Gefühl derselben undenkbar wäre; denn das Gefühl beruht ja eben auf einer Hemmung der Thätigkeit und Productivität. Er trifft aber insofern, als dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl eine in sich unendliche Richtung auf Thätigkeit zu Grunde liegen muß, etwas was an sich aller Hemmung und Störung durch Einzelnes unfähig ist. Darum sagt auch die Aesthetik, es sey darin das Maximum geistiger Thätigkeit gesetzt; darum bezeichnet es die Glaubenslehre als die höchste Stufe des Selbstbewußtseyns. Alle andern geistigen Thätigkeiten sind direct durch die Außenwelt bedingt. Die Richtung des unmittelbaren Selbstbewußtseyns geht über den Gegensatz hinaus. Sie ist in sich absolut. Es ist die reine, vernünftige, freie Thätigkeit des Ich. Aber eben diese Freiheit ist der Grund, warum ihre Beschränkung als schlechthinige Abhängigkeit gefühlt wird; und man könnte im strengsten Sinne den Satz aufstellen, die Freiheit des Subjects könne nicht anders denn als Abhängigkeit gefühlt werden. —

Nur aus dieser Begrenzung und Hemmung der an sich unendlichen geistigen Thätigkeit ist es auch erklärbar, warum das Abhängigkeitsgefühl alsbald in Gottesbewußtseyn übergeht. Es ist dies in der That kein anderer Proceß als der, durch welchen die Phantasie zur Bildung einer objectiven Welt kommt, — eine unwillkürliche Projection, durch die Hemmung bedingt und hervorgerufen. Wenn man Schleiermachers Sätze über Phantasie und Gefühl nicht zu Hülfe nimmt, so wird es nie deutlich werden können, warum er mit solcher Sicherheit verlangt, das „Woher" der Abhängigkeit sey in dem Selbstbewußtseyn selbst mitgegeben. Eine verstandesmäßige Reflexion, was dann allein übrig bleibt, hat die unmittelbare Nothwendigkeit nicht. Sie hat noch weniger die Fähigkeit, den unbekannten Grund zu einer bestimmten Vorstellung zu gestalten. Sie wird vielmehr, je vollendeter sie ist, um so weni-

---

durchaus nicht eine Identität vom absoluten Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl gegeben ist.

ger zu einem sicheren Resultate kommen, weil sich ihr alle einzelnen Vorstellungen dialektisch wieder auflösen. Nur der Phantasie kommt es zu, ihre Gebilde trotz den Einwendungen des Verstandes lebendig zu erhalten.

Die Glaubenslehre scheint zwar ein solches Handeln der Phantasie nicht anzunehmen; sie bezeichnet die Vorstellung Gott als die unmittelbare Reflexion über das Abhängigkeitsgefühl, „so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosehn zurückschieben." Um so bestimmter aber hatten die Reden die Wahl zwischen den verschiedenen Gottesbegriffen darauf zurückgeführt, nach welcher Seite eines jeden Phantasie vornehmlich hänge, nach der des Seyns und der Natur oder nach der des Bewußtseyns und des Denkens; und ebenso werfen die Grundlinien dem Kantischen Systeme vor, daß die Ideen Gott und Unsterblichkeit weder in der theoretischen noch der praktischen Philosophie vernunftmäßig entstanden seyen, sondern überall einem Handeln der Phantasie ihr Daseyn verdanken; dieses, setzen sie bei, wäre vielleicht an sich nicht wunderlich. Und auf was anders sollte die Dialektik den Drang zur Personification des höchsten Wesens zurückführen wollen? So wäre also, der allgemeinen Theorie des Gefühls ganz gemäß, das Ursprünglichste im Menschen „die Richtung auf Gott" d. h. die Tendenz zur Einheit; und diese, irgendwie durch die Schranken der Individualität gehemmt, wird in Einem zum Abhängigkeitsgefühl und zum Bewußtseyn Gottes; zu jenem, indem sie in sich reflectirt in ihrer Einzelnheit sich weiß; zu diesem, indem sie über die Schranke hinaus ihre innere Unendlichkeit in einer objectiven Vorstellung vergegenwärtigt. Und wie die Welt nur der Spiegel unseres Denkens, so ist Gott nur das Spiegelbild unseres Ich, unser Ich als absolutes von unserem Ich als beschränktem unterschieden. Darum gehören Gottesbewußtseyn und Selbstbewußtseyn so eng zusammen, darum muß jedes wahrhaft menschliche Selbstbewußtseyn religiös seyn, und darin liegt es auch, warum wir Gott immer als Ich nach der Analogie unseres Ich vorstellen.

Somit hätten wir also in jedem einzelnen Gefühlsacte ein doppeltes, das bestimmte Gefühl und das dem entsprechende Handeln der Phantasie in der Sphäre der endlichen Dinge, und das

das Abhängigkeitsgefühl, und das dem entsprechende Vorstellen Gottes. Und aus dem Bisherigen muß es auch schon erhellen, daß das Abhängigkeitsgefühl das Allgemeine zu den einzelnen Gefühlen, das sich gleich bleibende Ich in den veränderlichen Momenten ist; daß also, wo überhaupt Gefühl ist, es nur eine Modification des Abhängigkeitsgefühls seyn kann *), sobald der Mensch die thierische Stufe überschritten und den Punkt erreicht hat, daß er sich als Ich und Individuum weiß. Aber schwieriger geht zusammen, was aus der Phantasie kommt; in Einem die endliche Beziehung zu einem endlichen Gegenstand, und die Beziehung auf's Absolute zu haben, das auf religiösem Gebiete doch thatsächlich auch als Einzelnes vorgestellt wird — mit jedem Acte, der aus dem Gefühl hervorgeht, auch die Vorstellung Gottes zu combiniren — das ist um so weniger möglich, je unvollkommener die Vorstellungen Gottes sind, das ist in der That nur dann denkbar, wenn Gott als das allgemeine Seyn aller Dinge aufgefaßt wird. Hier ist also ein Wechsel zwischen verschiedenen Graden des Gottesbewußtseyns denkbar — im Gebiet des Gottesbewußtseyns, sofern es etwas vom Abhängigkeitsgefühl noch zu Unterscheidendes ist.

Mit dieser Unterscheidung scheint mir allein die bekannte Schwierigkeit in's Reine gebracht werden zu können, wie das Abhängigkeitsgefühl soll einerseits zeitlos sich selbst gleich, andererseits doch dem Wechsel von Lust und Unlust unterworfen seyn. Die Schwierigkeit bleibt, so lange man sich die Beziehung auf das Absolute immer in Form des Bewußtseyns denkt. Aber Schleiermachers Construction führt in der That nur so weit, das Abhängigkeitsgefühl als den allgemeinen Begriff des Gefühls zu fassen, d. h. nach seiner eigenen Theorie als lebendige Kraft, die im Einzelnen wirklich wird, als den vernünftigen, den übrigen Thätigkeiten immanenten Trieb, als regulatives Princip, das an sich latent und in keinem Momente für sich heraustretend doch allen Thätigkeiten des Geistes die Tendenz zur Einheit und Zusammenstimmung gibt, dem Wissen die Richtung auf die Weltweisheit, dem Wollen die Richtung über die einzelne Persönlichkeit hinaus, dem Gefühl die Rich-

*) Als ein im Gebiete des Gegensatzes auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Glaubl. §. 5, 3.

tung über die sinnliche Bestimmtheit weg auf die Einheit des Ganzen. Darum ist ohne Frömmigkeit weder die Richtung auf das höhere Wissen noch die auf das sittliche Handeln denkbar*). Den Sinn hat es, wenn das höchste Wesen als eingeboren soll angesehen werden und als immer mitlebend; es ist die Natur des Geistes selbst, die von innen heraus in jedem Momente thätig ist, darum an sich jeder Störung unfähig. Gestört werden kann nur die einzelne, dem Organismus angehörige Aeußerung der Kraft durch einzelne Hindernisse, niemals die Einheit der Kraft selbst. Diese Kraft ist bei verschiedenen allerdings sehr verschieden; die Energie der geistigen Selbstthätigkeit wechselt innerhalb der Grenzen des Menschlichen zwischen einem Minimum und einem Maximum. Der Eine wird passiv von einem Eindruck zum andern fortbewegt, immer vom vorangehenden Momente als solchem bestimmt, der andere geht in freier, selbstthätiger Wahl von einem Moment zum andern über, bestimmt sich aus seiner innern Geisteskraft heraus zu einer der mannigfaltigen möglichen Handlungen. Bei jenem herrscht die Passivität des Gefühls vor, die diesem nur Anlaß zu überwiegend kräftiger Reaction wird. Es ist das verschiedene Maß der Begeistung; der Geist, der in die Natur eingeht, wird selbst ein Quantum. Der Mensch aber wird sich der Natur seines Geistes bewußt, seine eigene Vernünftigkeit wird ihm objectiv, wenn er sich ein Schema der Einheit denkt, die er selbst ist; dieses Schema ist Gott. Das Bewußtseyn Gottes unter einer bestimmten Vorstellung ist die zeitliche, wenn auch inadäquate Verwirklichung seines höheren Selbstbewußtseyns; er handelt mit Bewußtseyn ver-

*) Vergleiche auch in der 1. Aufl. der Glaubenslehre S. 36 f. die in der zweiten (§. 5, 2) ausgelassenen Sätze: — Es gibt im Wissen ein Gefühl der Ueberzeugung, welches gleichmäßig jeden Wissensact begleiten kann, ohne Unterschied des Gegenstandes, indem es vornehmlich die Beziehung jedes Erkenntnißkreises auf das Ganze und auf die höchste Einheit alles Erkennens ausdrückt, und sich also auf die höchste und allgemeinste Ordnung und Zusammenstimmung bezieht, und dies wird man sich nicht weigern ein frommes zu nennen. — Jedes besondere Handeln kann begleitet seyn von einem Gefühl der Beziehung seines bestimmten Gebietes auf die Allheit des Handelns und auf dessen höchste Einheit; und dieses, welches daher die Beziehung des Menschen als Handelnden auf jene allgemeine Ordnung und Zusammenstimmung ausdrückt, wird man sich ebenfalls nicht weigern als das fromme anzuerkennen.

nünftig, wenn er im Hinblick auf diesen Gott thut, wozu an sich die Vernunft ihn treiben würde: ja er kann, wegen des Zusammenhangs von Verstand und Willen, gar nicht in die Länge objectiv vernünftig handeln, ohne sein Thun auch im Bewußtseyn auf Gott zu beziehen. In diesem Bewußtwerden seines eigenen Wesens — in diesem Gottesbewußtseyn, wie es als in bestimmten Vorstellungen sich zeitlich vollziehend von dem zeitlosen Abhängigkeitsgefühl als der Richtung auf Gott unterschieden werden kann, in diesem ist Hemmung, Wechsel, Zurücktreten und Hervortreten möglich; denn dies sind einzelne Aeußerungen des allgemeinen Grundes, Gedanken und Empfindungen, in denen das schlechthin Innerste des Menschen sich offenbart. Auf diesem Gebiete liegt also der Wechsel von Lust und Unlust in Beziehung auf das höhere Selbstbewußtseyn — auf dem Gebiete einer Reflexion, die über die Gefühlszustände des Menschen angestellt wird. Denn nur insofern kann von einem „Hervortreten" des Gottesbewußtseyns die Rede seyn. Sein Grund, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit tritt hervor in jedem Gefühle, wie der Begriff in der ganzen Reihe seiner Entwicklungsmomente hervortritt und sich verwirklicht; aber bei dem Hervortreten, von dem hier die Rede ist, handelt es sich darum, ob in der zeitlichen Erscheinung leichter oder schwerer das Wesen erkannt, ob das in einzelne Acte fallende Bewußtseyn über das an sich immer gleiche Abhängigkeitsgefühl leicht oder schwer vollzogen, ob die Phantasie leichter oder schwerer mit dem Bilde, das zu dem einzelnen Zustand gehört, auch die Vorstellung Gottes zu produciren vermöge. Schleiermacher selbst gibt zu, daß es Momente gebe, in welchen man sich des höheren Selbstbewußtseyns nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, von denen sich aber doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sey erstorben gewesen. Es handelt sich also bei der religiösen Lust und Unlust nicht um ein unmittelbares Gefühl der Hemmung, sondern um ein reflectirtes Bewußtseyn.

Auf diesem Gebiete des Bewußtseyns des Selbstbewußtseyns bewegt sich nun die Schleiermacher'sche Theorie fort. Hierauf ruht zunächst die Eintheilung der Religionen nach Stufen. An sich sind Abhängigkeitsgefühl und sinnliches Selbstbewußtseyn immer gleichweit auseinander; aber je nachdem ihr Verhältniß er-

kannt, ihre Trennung bewußt wird, vollzieht auch die Phantasie ihr Werk in der Bildung der Vorstellungen von Gott. Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus bezeichnen die Stufen, auf denen der Mensch zur richtigen Einsicht des Verhältnisses von Vielheit und Einheit in ihm selbst kommt. Sobald er die Einheit seines Ich im Gefühl von der wechselnden Bestimmtheit sicher trennen gelernt hat, sobald treten ihm Welt und Gott als Ort der Vielheit und Ort der Einheit auseinander.

Auf demselben Gebiete liegt auch das Bewußtseyn der Sünde. Es ruht durchaus auf der „Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtseyn einigen, ohne es zu hemmen.“ Freilich, wenn wir nach der Beschaffenheit dieser Zustände fragen, oder auf der andern Seite nach der Ursache größerer Hemmung, so läßt uns hier die Schleiermacher'sche Psychologie vollständig im Stich. Das Einzige, was wir erfahren, ist dies: Wenn die Reflexion verschiedene Zustände vergleicht, findet sie, daß das Gottesbewußtseyn bald mehr, bald weniger „den Moment bestimme“ „hervortrete,“ d. h. bald mehr, bald weniger lebendig im Bewußtseyn gegenwärtig sey. Vergleichen wir aber diese Erfahrung mit dem, wovon die Theorie ausgegangen ist, so findet sich, daß dies die nothwendige Form ist, in der das Gottesbewußtseyn überhaupt wirklich wird; ohne Wechsel von Mehr oder Weniger, ohne Hemmung könnte es gar nicht erscheinen; sie liegt in seinem Begriff als Gefühl; und nur in der Reflexion wird sie Sünde. Darum verhalten sich auch alle einzelnen Thätigkeiten des „Fleisches“ an sich gleich zum Hervortreten des Gottesbewußtseyns; im concreten Leben, wie es sich in der Aufeinanderfolge bestimmter Momente zeigt, kommt es überhaupt nur auf den Wechsel an; und rein von individuellen Combinationen ist es abhängig, ob bei dieser oder jener Handlung, bei diesem oder jenem Denkact, das Gottesbewußtseyn gerade „gehemmt“ ist. Im Gottesbewußtseyn selbst kann ja nicht die geringste Beziehung auf Einzelnes und Bestimmtes liegen; es vermag keinen Impuls in bestimmter Richtung zu geben; nur unter den Möglichkeiten, die das sinnliche Bewußtseyn vor sich liegen hat, vermag es für die eine oder andere sich zu entscheiden; und es wird, wenn es kräftig genug ist, für diejenige

sich entscheiden, die es am wenigsten hemmt. Oder, in andere Sprache übersetzt: Je kräftiger das vernünftige Princip im Menschen ist, desto leichter werden alle seine Handlungen als aus einer Einheit hervorgegangen angesehen werden können, desto weniger wird er in einer Weise bestimmt seyn, die die Beziehung alles Einzelnen auf die Einheit stört, desto vollständiger wird sein Leben eine Autonomie seines Ich darstellen. In der That gehen aber seine Handlungen nicht in jedem Augenblicke aus dem Gottesbewußtseyn hervor; so ist es nicht aufzufassen, wenn gesagt wird, es „bestimme den Moment"; vielmehr läuft die Reihe der zeitlichen Momente nach ihren Gesetzen ab, vom Denken durch's Gefühl zum Wollen und rückwärts; jeder Moment ist durch die vorangegangenen bedingt; das Abhängigkeitsgefühl ist nur der intelligible Grund, aus dem alles hervorgeht, und für das ganze Verhältniß gibt es keine treffendere Parallele, als das Verhältniß des intelligibeln Ich zur zeitlichen Reihe seiner Acte. Indem dann der Mensch sein Wesen denkt, und mit seinem Begriff, seinem zeitlosen Seyn seine jedesmalige Stufe vergleicht, erscheint ihm der gegebene Moment, er mag sonst beschaffen seyn, wie er will, als Sünde, weil eben das Intelligible nicht ganz darin gesetzt ist. Was der Mensch als seine Schuld ansieht, das ist eben sein größter Vorzug; denn indem das Gesetz seiner Entwicklung, sein Begriff, in sein eignes Bewußtseyn verlegt wird, wird seine Entwicklung eine freie und geistige. Das Bewußtseyn der Sünde ist die nothwendige Dialektik zwischen Begriff und Zeit.

Dem scheint nun freilich die Christologie gegenüber zu stehen. Aber diese ist auch von Schleiermachers Prämissen aus ein unlösbares psychologisches Räthsel. Gibt man auch einerseits die schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zu, und andrerseits eine solche Einrichtung seines zeitlichen Lebens (seines „Fleisches"), daß keiner seiner Momente jenes hemmte, so kann das erste nur geschehen in dem Sinne, daß es als Tendenz, „latitirend", seiner Thätigkeit immer die rechte Richtung gegeben, und das zweite nur so, daß diese Beschaffenheit seines Organismus — des leiblichen und geistigen — als „Naturthat" betrachtet wird, nicht als Resultat des Gottesbewußtseyns selbst; und nimmt man dann beides zusammen, so ist schlechthin undenkbar,

wie Christus sollte ein Bewußtseyn von seinem Gottesbewußtseyn gehabt haben. Denn dazu gehörte, daß er es hätte in zeitlichem Wechsel von Mehr und Weniger, von Lust und Unlust anschauen können; dies ist ausgeschlossen, und so läßt sich in Christus nichts denken, als einerseits die von außen bedingte Reihe seiner einzelnen Thaten und Handlungen — was alles dem sinnlichen Bewußtseyn angehört — und andrerseits, damit gänzlich unvermittelt, der Begriff eines schlechthin kräftigen Gottesbewußtseyns, der nicht wirklich werden kann, weil ihm der Boden der Wirklichkeit, die Zeit, entzogen ist. Von allen Seiten drängen die Schleiermacher'schen Sätze immer wieder auf den einen Punkt zurück, daß er den Begriff des Geistes nicht mit der Zeit zu vermitteln gewußt hat, weil er von vornherein in die Einseitigkeit gerieth, das zeitlich Getrennte nur in der Abstraction des zeitlosen Begriffs vereinigen zu wollen.

Oder vielmehr, um in den eigentlichen Mittelpunkt zu dringen, der letzte Grund der Schleiermacher'schen Theorie ist der, daß er das Wesen des Ich, des einzelnen Geistes nicht begriffen, vielmehr die Einheit der geistigen Functionen in einer bloß begrifflichen Allgemeinheit, statt in dem lebendigen Mittelpunkt der Persönlichkeit hat finden wollen. Dies muß sich ergeben, wenn wir schließlich den Begriff der Individualität noch näher analysiren.

Es ist bekannt, mit welcher Begeisterung Schleiermacher in den Monologen die Idee der Eigenthümlichkeit erfaßt. Nicht bloß in der Mannigfaltigkeit der äußeren Thaten, nicht bloß wiefern Jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben ist, offenbart sich verschieden die Menschheit; der innere Mensch, der einzelne ist ein eigenthümlich gebildeter, jeder soll auf eigene Art die Menschheit darstellen, in eigner Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann. Dieser Gedanke hat mich vorzüglich emporgehoben — ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit.

Diesem Aufschwung zur Idee der Individualität hat die spätere begriffliche Ausführung nicht zu folgen vermocht. Sie

hält den Gedanken zwar fest: Jeder Mensch soll begriffsmäßig vom andern verschieden seyn, nicht bloß nach Raum und Zeit, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das in Raum und Zeit Gesetzte sich entwickelt, verschieden ist. Die Verschiedenheit besteht aber darin, daß die das menschliche Leben constituirenden Functionen in jeder Lebenseinheit auf verschiedene Weise gebunden sind, sowohl quantitativ nach dem Ueberwiegen der einen oder andern, als qualitativ nach der verschiedenen Lebenskraft. Die Individualität ist also näher begründet, zuerst in der Verschiedenheit der Temperamente, — und diese unterscheidet Schleiermacher nach dem Ueberwiegen der Receptivität oder Spontaneität, nach der Gleichmäßigkeit oder Ungleichmäßigkeit der Succession der Momente; und dann in der Verschiedenheit der Anlagen und Talente, d. h. des besonderen Verhältnisses, in dem ein Zweig des Erkennens oder Handelns zur Gesammtheit der Functionen steht *). Die Vielheit und Verschiedenheit der Functionen ist aber ihrerseits nur in der Natur, in dem Organismus im weitesten Sinne gegründet; denn da auch Verstand und Wille abhängig sind von dem Verhalten des Organismus zur Außenwelt, ihr Inhalt ihnen dadurch gegeben seyn muß, so ist die specifische Verschiedenheit auch der intelligenten Functionen lediglich Product der Natur **). Und nehmen wir dazu, daß einerseits die Vernunft in allen eine und dieselbe, andererseits das System der Sinne gleichfalls eines und dasselbe ist; daß wir also auch die Identität der organischen Affectionen als einzelner voraussetzen müssen — denn sonst wäre kein Wissen möglich — so kommt in letzter Instanz die Verschiedenheit der Individuen darauf hinaus, daß für jeden die Succession der Momente eine verschiedene ist, von einem gegebenen Moment aus jeder eine andere Richtung einschlägt als der andere, und daß also das Gefühl, das eben die Bestimmtheit des Moments repräsentirt, und die Kunstthätigkeit, die activ den Uebergang vermittelt, different gesetzt seyn muß. Das eigentlich Innere des Menschen aber, sein geistiges Wesen, sein Ich, sein höheres Selbstbewußtseyn ist in allen schlechthin identisch. Je unabhängiger vom

---

*) Pädagogik S. 590, 693. Ethik S. 136.

**) Vgl. Aesth. S. 133 ff.

Organismus, desto geringer ist die Differenz. Dies ergibt sich deutlich aus der Art, wie Schleiermacher in der Aesthetik S. 77 ff. die Frage abhandelt, ob das Selbstbewußtseyn in seiner höchsten Geistigkeit (also das Gottesbewußtseyn) in den Einzelnen ebenso als ein differentes gesetzt seyn könne, wie das sinnliche Selbstbewußtseyn als different gesetzt ist. „Wenn wir es bloß seinem innern Wesen nach betrachten, so ist die Frage zu verneinen, aber dann würden wir dasselbe von dem sinnlichen Selbstbewußtseyn auch sagen müssen; die sinnlichen Eindrücke ihrer Art nach sind dieselben, und die Totalität ist also auch in allen dieselbe. Wir haben es aber mit der zeitlichen Erscheinung zu thun, und da ist die Art und Weise des Hervortretens des religiösen Selbstbewußtseyns im Zeitlichen ebenso bestimmt ein Ausdruck der Differenz. Betrachte ich zwei Menschen ganz unter denselben Umständen in einer Reihe von Momenten, so liegt es in der unmittelbaren Bestimmtheit der Vorstellung von der Besonderheit des einzelnen Lebens, daß wir sagen müssen, die Reihen werden verschieden seyn, wie es in dem einen stark hervortritt, so wird es in dem andern schwächer seyn und umgekehrt. Worin liegt hier das unmittelbare Selbstbewußtseyn der Einzelnheit? Es liegt in dem Moment, insofern ich ihn auf die Fortschreitung beziehe; denn in seinem innern Grunde ist es nicht ein Ausdruck der Einzelnheit, sondern des Menschen an sich. — Auf etwas Allgemeines zurückgeführt, stellt sich dies als etwas dar, was von selbst klar seyn muß. Das einzelne Leben ist nur in der Form der Zeitlichkeit, d. h. in der Fortschreitung des Seyns in Momenten, die verschieden sind; also kann auch die Einzelnheit nur seyn in der Zeitlichkeit, und sich nur durch diese ausdrücken."

In seinem inneren Grunde also ist das Selbstbewußtseyn Ausdruck des Menschen an sich. Zeitlich wird es aber, wie oben gezeigt wurde, nur durch die vom sinnlichen Bewußtseyn ausgehenden Hemmungen, durch das Gebundenseyn an den Organismus, von dem allein ein Wechsel der Erhebung und Depression ausgehen kann. Ist das höhere Selbstbewußtseyn abgesehen davon Ausdruck des Menschen an sich, so liegt die Individualität nicht im Innersten des Menschen, sondern nur in seiner Erscheinung; die Individualität selbst ist identisch mit der Hemmung, die die

geistige Thätigkeit erfährt, und daraus ergibt sich, wie es vollkommen dasselbe ist zu sagen, Gottesbewußtseyn sey = Individualitätsbewußtseyn, und das höchste Selbstbewußtseyn sey Abhängigkeits-Gefühl, lediglich weil es die Materie sich gegenüber habe, und deßhalb kein absolutes Freiheitsgefühl seyn könne.

Und nun noch den letzten Schritt. Hängt die Verschiedenheit der Menschen, also ihre erkennbare Vielheit, von dem Organismus ab, und ist diese Verschiedenheit und Vielheit zugleich Bedingung des Selbstbewußtseyns überhaupt — das unmittelbare Selbstbewußtseyn, sofern es das des einzelnen Lebens ist, ist nicht möglich ohne die beständige Voraussetzung von andern: so ist das Selbstbewußtseyn selbst das Product nicht der Vernunft, sondern der Natur. Das drückt die Ethik §. 50. aus: Das Werk, die That des Geistigen in der Natur ist überall die Gestalt; das Werk des Dinglichen in der Vernunft ist überall das Bewußtseyn. Ueberall durch das Bewußtseyn ist die Seele Seele; das Bewußtseyn ist im Geiste vom Dinglichen her, nur dadurch wird aus der ursprünglichen Identität der bewußte Geist; nur in den Leib eingeschlossen erscheint der Geist als einzelne Seele. Und darum ist das Selbstbewußtseyn, auch auf der höchsten Stufe, nicht die Vernunft selbst, sondern ihre Erscheinung in einem andern, ihr Symbol. Auch das Gottesbewußtseyn ist Product der symbolisirenden Thätigkeit der in sich Einen allgemeinen Vernunft.

Dem steht nicht entgegen, was anderwärts gesagt wird *): „Das schlechthin Innere des Menschen ist das Streben nach Gott, welches ebendeßhalb, weil es nie ein äußerliches seyn kann, sondern nur ein solches haben, auch nie Symbol seyn kann, sondern nur Symbole suchen und hervorbringen." Es kann ein Symbol seyn für die Vernunft, sofern sie schon im menschlichen Subject thätig gedacht wird. Die innerste Einheit des Lebens als solche ist nicht Gegenstand für das Bewußtseyn weder im Ganzen als Menschheit, noch im Einzelnen als Ich. Aber an sich ist doch auch das höchste Selbstbewußtseyn Symbol der Vernunft an sich; und es beweist dieser scheinbare Widerspruch nur wieder auf's Neue, daß unsere obige Auffassung richtig ist, wonach das Got-

*) Ethik S. 114.



tesbewußtseyn an sich nichts als die Vernunft selbst, ebendarum aber als solches nicht wirklich seyn kann, sondern nur in der Hemmung zum Bewußtseyn kommt. Das Streben nach Gott ist eben als Tendenz, als innere intelligible Ursache vorhanden, die die einzelnen Empfindungen und Gedanken bildet.

Somit glauben wir nachgewiesen zu haben, daß der letzte Grund der ganzen Schleiermacher'schen Theorie der Dualismus ist, in den er von vornherein das Subject stellt, die Auffassung des Lebens als einer Wechselbeziehung zwischen Geist und Materie. Daraus ergeben sich alle die einzelnen Bestimmungen; daraus die Voraussetzung der Identität beider im transscendenten Grunde; daraus die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit im unmittelbaren Selbstbewußtseyn; daraus die Bestimmung der Individualität; daraus die Auffassung des Selbstbewußtseyns als absoluten Abhängigkeitsgefühls. Das Vermittelnde aber, was von der ursprünglichen Auffassung zu diesen Resultaten führt, ist die Kantische Idee, daß die Zeit nur der Sinnlichkeit, nur dem Gebiete des Realen angehöre. Denn nur vermittelst dieses Zwischengedankens war es möglich, alles zeitlich Bestimmte auf Rechnung der Materie und des Organismus zu schieben, und dem Geist mit dem Verhältniß zur Zeit auch die Substantialität zu entziehen. Alles würde also auf die Aufgabe führen, diesen Punkt zu überwinden, dem Geist als solchem ein positives Verhältniß zur Zeit zu geben, die Zeit als seine eigenste Existenzform zu betrachten. Nur damit ist die Substantialität des endlichen Geistes vereinbar. Diese Aufgabe führt aber von selbst auf die andere, die in dieser Zeitschrift schon in Angriff genommen ist, das Verhältniß Gottes zur Zeit zu untersuchen, und im Gegensatz zu allen idealistischen Abstractionen zu behaupten, daß die Zeitunterschiede auch für Gott etwas sind. Nur eine consequente Verfolgung dieses Gedankens kann es seyn, was über Spinozismus und Kantianismus zugleich hinaushilft.

Bertsch, F., Geschichte des Alten Bundes und seines Volkes. In übersichtlichem Zusammenhang für den Schulgebrauch dargestellt. Mit einem Vorwort von Dr. J. H. Wichern. quer 4. geb. 15 Sgr. oder 54 kr.

Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk. In Verbindung mit den evangel. Geistlichen Württembergs Dr. Frommüller, Hainlen, Dr. Klaiber, Leyrer, Dr. Merz, W. Völter, L. Völter, Wunderlich u. A., herausgegeben von H. Beller. 2 Bände, Lexiconformat. $3^1/_2$ Thlr. oder 6 fl.

Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens in alphabetischer Form, bearbeitet von einer Anzahl Schulmänner und Gelehrten, herausgegeben unter Mitwirkung von Prof. Dr. v. Palmer und Prof. Dr. Wildermuth von K. A. Schmid, Rector des Gymnasiums in Ulm. Lexiconformat, 1. bis 3. Lieferung à 12 Ngr. oder 42 kr.

Floto, H., Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter. 2 Bände. gr. 8. geh. 3 Thlr. 24 Ngr. oder 6 fl. 24 kr.

Jäger, C. F., Andreas Bodenstein von Carlstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformations-Zeit aus Originalquellen gegeben. gr. 8. 2 Thlr. 10 Ngr. oder 4 fl.

— — Die Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre nach den Grundsätzen der christlichen Kirche, auf's Neue untersucht. gr. 8. geh. 15 Sgr. oder 54 kr.

Lechler, Dr., G. V., *das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*. Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben dargestellt. — Gekrönt von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft in Harlem. 2. durchaus umgearbeitete Auflage. — gr. 8. geh. 2 Thlr. 12 Ngr. oder 4 fl.

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In Verbindung mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten herausgegeben von Dr. Herzog. Lexiconformat. 1—75. Lief., A—Ligue, à 8 Ngr. oder 24 kr.

Rougemont, Fr. v., Geschichte der Erde nach der Bibel und der Geologie. Mit Zustimmung und Verbesserungen des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von Ed. Fabarius. gr. 8. geh. 1 Thlr. 3 Sgr. oder 1 fl. 48 kr.



